Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea Nº 42



MISCELÁNEA DE AUTORES DE LA *KONSERVATIVE REVOLUTION* (vol. I)

Schmitt, Mann, von Salomon, Spann, Klages, Reck, Freyer, Bronnen, Rohan, Stauffenberg, Jung, Rauschning



UrKultur



UrKultur

http://urkultur-imperium-europa.blogspot.com.es/

Escuela de Pensamiento Metapolítico NDR

Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea

Director:

Sebastian J. Lorenz

sebastianjlorenz@gmail.com

Número 42

MISCELÁNEA DE AUTORES DE LA *KONSERVATIVE REVOLUTION*

(vol. I)

Sumario

Schmitt y la Revolución Conservadora

Armin Mohler

La cuestión respecto de la inclusión o no de Carl Schmitt entre los partidarios de la llamada Revolución Conservadora no concierne sólo a los detalles históricos, sino también a la existencia misma de dicho problema: por un lado, nos proporciona elementos para una definición más precisa de la figura compleja y controvertida de este teórico del Estado; por el otro lado nos demuestra de un modo casi didáctico que existen dos tipos de decisiones políticas: aquellas que, en mayor o en menor medida, apelan a nuestra voluntad y aquellas que (quizás a causa de la situación de los vencidos) nos han sido impuestas por la situación real a la cual no podemos sustraernos.

I. Introducción

1. Circunstancia privada

Carl Schmitt es generalmente considerado como un exponente de la Revolución Conservadora. Yo mismo sostuve esta idea (*Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*), evitando sin embargo la problemática con la consideración de que una personalidad particular e insólita como la de Carl Schmitt representa un problema ante cualquier clasificación, la cual tiende a formar agrupaciones homogéneas de más fácil delimitación. No recuerdo ninguna declaración explíticta de Carl Schmitt en relación con su pertenencia a la Revolución Conservadora. Muchas veces se limitó a escuchar pacientemente mis argumentaciones, expresando perplejidad, incluso sobre mi particular definición de Revolución Conservadora (de la cual tendremos ocasión de hablar). Después de que a fines de 1949 fue publicada la primera edición de mi libro, su juicio adoptó un tono positivo: se trataba, en realidad, de uno de los primeros libros que aparecía después de la derrota y en el cual se lo trataba con respeto. Lo influyó mucho una observación hecha por su esposa poco antes de morir. Frau Duschka hojeó el volumen lleno de nombres, famosos para ella, que el marido le había llevado al hospital y comentó: "A partir de este libro habrá persecuciones futuras …".

2. Organización

Desde el punto de vista organizativo, la cuestión de la pertenencia a la Revolución Conservadaora permanece irresuelta. La Revolución Conservadora influyó sobre muchas organizaciones, pero no puede ser identificada con ninguna estructura organizativa. Por cierto, Carl Schmitt conocía, incluso personalmente, a buena parte de aquellos que hoy son considerados exponentes de la Revolución Conservadora. Sin embargo, esto no es suficiente para vincular su nombre con aquellos, dado que hasta edad tardía Schmitt estuvo obsesionado por una verdadera y propia sed de discusiòn y de confrontación con personas de distinta formación, siempre que fueran inteligentes y "significativas". La Revolución Conservadora fue entonces, sustancialmente, una corriente de pensamiento (para evitar el término *Weltanschauung*). ¿Carl Schmitt puede ser considerado un partidario de ésta?

3. Definición

"Revolución Conservadora" es un sintagma paradojico. Es el término que, respecto de todos aquellos que han sido propuestos, resume mejor las dos características más marcadas de esa corriente de pensamiento.

Por un lado, la Revolución Conservadora puede ser definida como el intento de los exponentes desilusionadas de la izquierda y de la derecha de crear algo nuevo (tercera vía), utilizando estímulos provenientes de la izquierda y de la derecha. Las dicotomías tradicionales como "derecha e izquierda", "progreso y conservación" ya no tienen valor. Prototipo de esta síntesis es Georges Sorel, redescubierto en Alemania, entre otros, por Carl Schmitt. La diferencia

entre estos conservadores revolucionarios y el conservadurismo al viejo estilo fue establecida por Martin Greiffenhagent, basándose en los textos de Moeller van den Bruck y Ernst Jünger: "Esta idea de crear situaciones dignas de ser conservadas es la idea fundamental de la Revolución Conservadora". Lo que dista tanto del simple hecho de conservar como del deseo de producir novedades.

II. El terreno inseguro

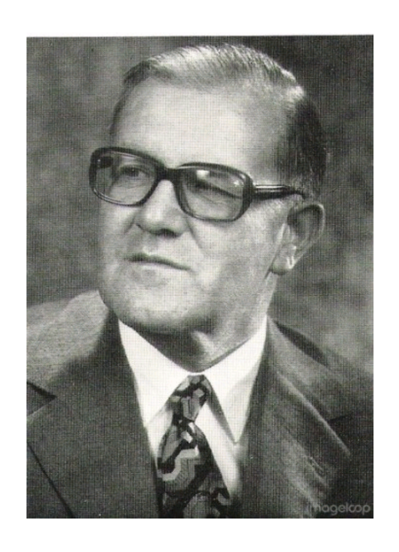
Para responder a la pregunta respecto de la pertenencia de Carl Schmitt a la Revolución Conservadora es necesario moverse sobre un terreno confuso e inseguro, cubierto de obstáculos que hacen más difícil encontrar la respuesta. Comencemos por algunos temas accesorios.

1. Sentimiento antinietscheano de Schmitt

Nietzsche fue el verdadero padre de la Revolución Conservadora. Lo confirman sus mismos opositores: la campaña iniciada en 1986 por Habermas está dirigida contra Nietzsche y el desarrollo de su pensamiento. El hecho de que Nietzsche no aparezca en los libros de Carl Schmitt no es una objeción contra su pertenencia a la Revolución Conservadora: hasta en las obras de autores que serían inimaginables sin él, el viejo "cerebro de dinamita" (como lo definió Jünger) apenas es citado. En las tesis destinadas a la publicación, se evidencia un claro sentimiento de Carl Schmitt en contra de Nietzsche. Escribiénole a Przywara acerca de sus padres espirituales, Schmitt cita a Nietzsche, el gran fanfarrón de la iactualidad" entre las figuras negativas. Carl Schmitt parece haber estado muy contraiado a causa de la monografía de Pattloch dedicada a él, que lo incluye inequívocamente entre los herederos de Nietzsche. Mientras siempre agradeció de modo casi ceremonioso por el envío de muchas interpretaciones no fieles a su obra, la respuesta a Pattloch adoptó, en cambio, el tono de una brusca lavada de cabeza:

> "No logro cotejarme a través de su método de bombardeo con continuas referencias a Nietzsche. Él era un impresionista, yo no lo soy. Usted ignora completamente el Epimeteo cristiano y no se dio cuenta de que también existe un espacio carente de perspectiva (13 de septiembre de 1961).

"Impresionista", para Schmitt, es un insulto. Si bien esto no deja lugar a dudas, aún queda por demostrar que Carl Schmitt llega por caminos diferentes a los "desarrolos" nietzscheanos.



2. ¿Un simple constitucionalista?

Más consistente es la objeción según la cual son nuestros problemas los que están privados de sentido, ya que se trata de un profesor de derecho constitucional, el cual no suele aferrarse a una *Weltanschauung*. Objeciones de esta naturaleza se vinculan con el hecho de que el reciente interés por Schmitt se limita al primer período de su producción, hasta la finalización de la República de Weimar. Y precisamente en este primer período Carl schmitt es, fundamentalmente, un constitucionalista que no tiene como objetivo movilizar fuerzas, sino circunscribir su juego dentro de las formas jurídicas. En este rol debe aspirar a quedarse por encima del juego, a prever todas las movidas del juego. En este sentido, para el constitucionalista se trata de dominar lo existente. Un bagaje ideológico demasiado complicado sería sólo un obstáculo.

A primera vista, el Carl Schmitt de la primera fase parece servirse de los que se ha "llevado de casa": el catolicismo, que le ha hecho comprender las limitaciones de los seres humanos, y una igualmente concreta conciencia respecto del Estado, que se encuentra en tensión constructiva con la

catolicidad. Incluir al Carl Schmitt de esta fase entre los exponentes de la Revolución Conservadora no tiene, por lo tanto, ningún sentido. No por casualidad, el Carl Schmitt de este período incomoda a muchos representantes de la Revolución Conservadora: su "posición" no es, de hecho, fácil de determinar. Sin embargo, no considero correcto analizar sólo al primer Carl Schmitt, y ni siquiera él mismo lo aceptaría. En 1977, de hecho, escribió:

> "No dejé de pensar ni en 1933, ni en 1945, y tampoco en 1977, pero por mucho que se me critique, hagan silencio doblemente aquellos queridos alemanes que quieren limitar mi trabajo a 1928-29, considerando mi pensamiento posterior como "pensamiento nazi" (8 de noviembre de 1977, carta dirigida a Mohler).

En el marco de las obras completas, sin embargo, hay una relación diferente entre el jurista y lo que en la obra de Carl Schmitt va más allá del campo jurídico e incluso político.

3. Tres períodos creativos

Su obra se divide –sin que esto pueda sorprender tratándose de un pensador político- partiendo de los tres regímenes que Carl Schmitt apoyó y en los cuales vivió. Cuatro libros aparecieron ya en la época del emperador Guillermo, pero a éste se lo considera un período de formación. El primer Schmitt dotado de caracteres precisos es el de la República de Weimar, siguen el Schmitt del Tercer Reich y finalmente el Schmitt de la derrota, durante la ocupación y en la República Federal. Sería simplista separar estos tres períodos creativos con fechas precisas. Probablemente, el Carl Schmitt de la República de Weimar entró en crisis ya aproximadamente en 1932 y el tercer período se vislumbró ya durante la Segunda Guerra Mundial, con el tema del *nomos*. ¿Existen "rupturas" entre estos tres períodos? Las autointerpretaciones restrospectivas hechas por Carl Schmitt tanto después de 1933 como después de 1945, nos llevarían a una conclusión afirmativa. El concepto de "pausa" quizá sería el más indicado: sería como reanudar el mismo tema en un plano distinto, en la nueva situación. En cambio, la tercera base creativa se complica por la coexistencia de dos líneas diferentes de pensamiento Por un lado, la literatura de justificación, como *Ex captivitate salus;* por el otro, obras de mayor envergadura, como *Der nomos der Erde im Völkerrecht des ius publicum europaeum.*

4. La situación

Es significativa la diferenciación entre la primera fase creativa de Schmitt y las dos posteriores. Es cierto que durante la República de Weimar la actividad de Carl Schmitt ha sido esencialmente jurídica. En esa época era posible, en cierta medida, estar al margen de las partes. Todavía había una cierta libertad de elección. Pero estos períodos de libertad, raros por otra parte, parecen destinandos a tener una vida breve. Hacia fines de los años veinte, el clima se hace más áspero, y a este cambio le corresponde también un cambio de guardia. Carl Schmitt se enfrenta a fuerzas que se sustraen del juego porque para éstas es real sólo aquello que es instaurado voluntariamente. Y Carl Schmitt tiene una doble experiencia, primero con los nacionalsocilistas y luego, después de 1945, con las potencias vencedoras. Esto hace pensar en la definición de Revolución Conservadora como "proyecto de crear una situación digna de ser conservada". ¿Se resuelve de este modo la diferencia entre nacionalsocialismo y Revolución conservadora?

5. Consenso de los sitiados

Los representates de la Revolución Conservadora, si bien quieren ser en su *habitus* tan diferentes de los nacionalsocialistas y aborrecen los comportamientos y los métodos de éstos, en algo se vinculan en los años treinta y aún más tarde: en la conciencia, en parte vagamente, y en parte suficientemente nítida como para ser involucrados, como alemanes, en una lucha por la vida y la muerte de la nación. Habermas, com su declaración según la cual en Carl Schmitt el factor pol´ñitico se transparenta en la "autoafirmación de un pueblo pol´ñiticamente existente contra enemigos internos y externos", no se equivocó

entonces. Con su vivaz inteligencia política y su intuición casi extraordinariamente dotada, Carl Schmitt era consciente ya en 1933 de cuánto se habrían limitado las posibilidades de elección. Si no quería desmentir lo que había dicho sobre el liberalismo y el Estado, no le quedaba otra cosa por hacer más que intentar ubicarse dentro del consenso de los sitiados. Esto hace comprensibles sus escritos y sus acciones durante el transcurso de los años treinta. El ascetismo de todo lo ideológico se hace notablemente más difícil. La separación irónica del "romano de las colonias" de Berlín y del Norte pierde jocosidad. Ahora se necesita algo ideológico, porque es necesario establecer vínculos. Ciertamente Carl Schmitt no habrá sentido las formas católico-romanas completamente indiferentes al nuevo movimiento, lo cual no expresó sólo en gallardetes y saludos romanos. Que esto no era todo nacionalsocialismo, le quedaba claro desde el principio.

6. Iliria

No se puede simplificar al Carl Schmitt "romano". Habiéndosele preguntado sobre su patria por elección, se descubre que hay dos. La primera es conocida: España. Menos famoso, pero por cierto de la misma intensidad, fue su vínculo con Iliria, como se denominaba en la antigua monarquía austro-húngara al legendario reino del siglo III a.c., el mundo de las poblaciones eslavas del sur. Las dos esposas de Carl Schmitt, ambas serbias, eran originarias de esta zona. Y uno de los dos poetas que él más amaba, Theodor Däubler, nació en Trieste de padres alemanes (el otro, Konrad Weiss, era originario de la región de Hohenloher). Carl Schmitt incluyó a Däubler en la lista de los grandes ilirios, que va desde Diocleciano hasta San Gerònimo, e incluye también el poeta serbio Bojic, hasta llegar a nuestro siglo. Esta lista se halla en el ensayo *Illyrien*, de 1925, uno de los pocos textos libres publicados por Carl Schmitt en los años de intenso aprenizaje jurídico.

¿Qué atraía a Carl Schmitt de esta parte noroccidental de los Balcanes, él que en cambio despreciaba la Hélade? Una clave de lectura hasta ahora poco usada podría ser la idea alcanzada en este ensayo:

> "Roma, Bizancio, godos, serbios, ávaros, normandos, venecianos, turcos, hùngaros, franceses y austríacos reinaron en ella. El resultado fue una mezcla increíble de las razas más variadas, pueblos autóctonos de Iliria, griegos, celtas, romanos, germanos, eslavos y mongoles, una mezcla excepcional de idiomas y religiones, un aire lleno de demonios, antigüedad pagana, cristianismo romano y griego, gnosis e Islam. Pero el lugar es sólo el escenario de esta fantasmagòrica historia. Los campos, los montes, el mar y las islas parecen ignorar todos estos acontecimientos. El conjunto de mares estupendos, montes gradiosos y de un sol que hace verosímil el culto del sol *invictus* es tal, en su unicidad, que los acontecimientos històricos se desvaneces como una silueta oscura entre cielo, tierra y mar."

> Las frases que siguen representan el núcleo de este himno conmovedor:

> "La tierra, no la sangre, le da al hombre –hijo de la tierra- su aspecto y su fisonomía. Todas las razas que se establecen en Iliria obtienen de este lugar algo nuevo, y se transforman en portadoras de un particular espíritu ilirio".

> A éstas se vinculan, sin ruptura, las frases del siguiente párrafo:

> "No creo que Venecia aún forme parte de Iliria. Durante un milenio dominó la costa iliria. La gran arquitectura de las ciudades dálmatas es el signo de esta dominación. La gran arquitectura es siempre la expresión de un verdadero Estado. Ni un pueblito de campo ni el mercado mundial logran producir algo similar. También a causa de esta arquitectura Venecia es el ejemplo de un verdadero Estado, cuya esencia no es la libertad, sino la duración".

Este himno es un texto clave para la comprensión de Carl Schmitt porque, dejando de lago las debilidades del individuo, restituye la nota de base de su

existencia. Se podrían citar páginas enteras del *Der Untergang des Abendlandes* de Spengler, del *Der Arbeiter* de Jünger y del *Rolle der Erotik* de Hans Blüher, en los cuales predomina la misma nota. A taravés de estos textos se comprende por qué estos hombres, en contra de cualquier leyenda, no se sustrajeron a tal consenso, pero tampoco participaron jamás de éste directamente. Personas de carácter más simple han tenido menos problemas.

III. Nueva imagen de la Revolución Conservadora

Si Carl Schmitt pertenece o no a la Revolución Conservadora es una cuestión difícil, no sólo por la confusión alrededor de su obra, sino también por la definición de la Revolución conservadora, no determinada aún. No hay univocidad en relación con sus límites, su contenido y sus resultados. Las dos definiciones citadas de la Revolución conservadora pueden, sin embargo, ser aceptadas, pero sólo siempre que no vayan más allá de los límites de lo común y de lo formal. El contenido de aquéllas queda netamente excluido.

1. El modelo del "retorno"

Traté de cubrir esta laguna recurriendo al modelo del "retorno" para aclarar el contenido de la Revolución conservadora, influido principalmente por Nietzsche y por Friedrich George Jünger. El contraste entre la concepción crítica del tiempo y la concepción lineal del tiempo, propio del cristianismo (y de todas las formas de secularización hasta el marxismo), es interpretado por la Revolución conservadora como la oposición al empobrecimiento del mundo causado por abstracciones utópicas, como la oposición a la disolución del segundo vivido, como la postergación de todo lo que es importante y fundamental hacia el futuro lejano (o bien, tendencia hoy mucho más frecuente, remitirlo hacia el pasado lejano, como en las utopías dirigidas al pasado del movimiento ecologista y nostálgico). Me parece que en Nietzsche ya se da por descontado que la imagen del retorno no era un pensamiento paralizante, sino fructífero y estimulante (o mejor aún, una imagen estimulante). También sobre la base de mi experiencia concreta, quietud, frustración y apatía fueron, esencialmente, el resultado de visiones del mundo que remitían cada realización a un futuro inalcanzable (ya sea la salvación, en el caso del cristianimos, ya sea la perfección, en el caso de las doctrinas utópicas). Entonces me sorprendí cuando el concepto de retorno fue mal interpretado por muchos lectores (precisamente por los lectores conservadores) como un llamado a cierta forma de "budismo alemán". Evidentemente el modelo del retorno provocaba en ellos otras asociaciones. Probablemente a todo esto se sumó la irritación por la tesis, que debía de ser desconcertante en aquellos primeros años de la posguerra, acerca de que un cristiano que tomara en serio al cristianismo debía formar parte de la izquierda (tesis hoy mucho mejor vista, incluso frente al origen de la oposición política moderna, con respecto al modo en que se la consideraba en medio de la era Adenauer …).

2. El rechazo del "retorno" en Schmitt

Dejando de lado los prejuicios relativos al libro, tampoco Carl Schmitt logró familiarizarse con el modelo del retorno. Pero por motivos de distinto origen. Volvió a éste continuamente, ya sea por escrito u oralmente, recurriendo incluso a imágenes de irrefutable penetración:

> "Todas estas imágenes cíclicas se parecen, para mí, a las pequeñas campanas de vidrio a las cuales se reduce el horizonte en alta mar, cuando se ve el sol, agua y ni siquiera un tramo de tierra" (23 de septiembre de 1948).

Su ininterrumpida devoción por la lírica lo llevó a apreciar, de tanto en tanto, algunas poesías de G.G. Jünger, pero siempre prevalecía la antipatía por el retorno, que era el trasfondo de los versos. El verdadero motivo del rechazo de Carl Schmitt era la imposibilidad de conciliar el retorno con su concepción de lo político. Un mundo que enarbolara la bandera del retorno era, para él, un mundo carente de política y por lo tanto destinado a morir. Esto, quiz´, puede ser vinculado también con su relación conflictiva con la antigüedad. La antigua Roma tenía, para él, la misma

importancia que la Roma de la Iglesia Católica; una se confundía con la otara. En cambio, respecto de la antigüedad griega, no tomó en serio a la Hélade. Permaneció indiferente a lo trágico, según lo concibe el drama griego. También permaneció indiferente a la dimensión agonista, la que concebía sólo como un absurdo golpeteo de espadas sobre escudos: una diversión infantil.

3. Cambio de paradigma

Me relacioné durante veinticinco años con diversos exponentes del mundo científico. De ellos aprendí, con estupor, en calidad de representante de la cultura humanista, que un modelo de explicación respecto de un fragmento de la realidad se usa mientras sea el adecuado. Si se halla un nuevo modelo, más aclaratorio y explicativo, éste reemplazará al viejo. Fue una arrogante empresa de mi juventud ir a la joven república alemana y querer explicar a los cohibidos alemanes algo sobre Nietzsche. Confirmé en la edición de 1972 de mi libro la tesis de la disertación de 1949, limitándome a aumentar notablemente la bibliografía crítica. Mientras tanto, sin embargo, ser verificó un cambio de paradigma en relación con la Revolución Conservadora. Esto se puede evidenciar en el interés por el denominado "posmodernismo", por aquello que Habermas llamó, criticándola, la "Neue Unübersichtlichkeit" (la "nueva confusión"). El fenómeno al que apuntan ambos conceptos es un hijo legítimo de la Revolución conservadora, que ha crecido en estado salvaje (incluyendo las corrientes de pensamiento análogas en diversos países). Es posible, incluso, que Schmitt haya sido acogido en la República Federal por esta vía, mientras que el encuentro directo habría provocado un rechazo. Se puede reformular la pregunta para saber si, desde esta nueva perspectiva, Carl Schmitt forma parte de la Revolución conservadora. Es una empresa audaz y arriesgada el hecho de describir un cambio de paradigma que aún está en acción: sin embargo, la empresa se facilita por el hecho de que el nuevo paradigma no aparece aquí como imagen del mundo, con la importancia y la presunción requeridas para semejatne rol. El retoño salvaje de la Revolución conservadora, el "posmodernismo", se presenta con la fascinación indolente de lo alternativo, de lo informal; se presenta como una reflexión sobre el idioma, sobre nuestra relación con la realidad, como una teoría del conocimiento entonces, pero en un sentido mucho más amplio y original.

4. Inteligibilidad

Para una presentación rápida del cambio de paradigma es útil el método de enumerar y explicar los conceptos clave, viejos y nuevos, con los cuales se pone en marcha el reemplazo de los modelos. El punto de partida es la secular tensión entre inteligibilidad y pensamiento paradójico, que a este punto ya alcanzó un estadio agudo. Por pensamiento inteligible se entiende la identificacón de pensamiento y ser en el sentido de Parménides: "Debe ser aquello que se puede decir y pensar; ya que el ser es, el no ser no es". Sobre la base de estas afirmaciones se desarrollaron todas las filosofías universalistas, desde el sistema platónico y aristotélico hasta la escolástica cristiana y las formas secularizadas del cristianismo vinculadas con Hegel; entre ellas, el materialismo dialéctico en toda su extensión, el Hegel invertido, hasta el ejemplar más híbrido del género, el "universalismo" del economista "nacional" Othmar Spann. El polo opuesto está representado por el pensamiento paradójico, que se desarrolla sobre la comprensión de la limitación y de la mortalidad del hombre. En este polo, no se cree poder dominar y entender la realidad en su globalidad, uno no se ilusiona en tener las llaves de cada misterio humano o de estar en el camino justo para alcanzarla. Es el antiquísimo contraste entre el universalismo (realismo universalista de derecha) y el nominalismo, que se arrastra a lo largo de toda la tradición intelectual occidental y que se agudiza en la crisis del pensamiento contemporáneo. Sin embargo, a lo largo del tiempo, se verificó un notable cambio de acentos a partir del segundo iluminismo que tanto irrita a Habermas.

5. Debilitamiento del pensamiento global

Los hombres de la cultura comienzan a cansarse de la doctrina de la salvación universalista en cada uno de sus aspectos. Si

ésta pertenece también al liberalismo, cuando aparece como ideología cerrada, y por lo tanto, el término no indica sólo un vago y, por cierto, honorable sentimiento. Hasta este momento, los exponentes del pensamiento paradójico habían gozado, en el mejor de los casos, de una benévola condescendencia de parte de los universalistas. Eran considerados ineptos, incapacaes de ver la totalidad, era acusados, junto al nominalismo de haberse perdido en ideas atomístico-individualistas. El puro y simple hablar del "todo" (no se tenía un dominio, ciertamente) ya comenzaba a agotarse, inmediatamente después de los años de la posguerra. Pero el concepto de "nominalismo" tuvo un destino similar al del "retorno": cuando fuera también objetivamente justo, implicaría asociaciones que adoptan connotaciones negativas y conducen a callejones sin salida. Se vislumbra ya que la discusión internacional (sobre todo francesa) sobre "Nietzsche y sus resultados", y sobre el posmodernismo, traerá nuevos conceptos útiles.

6. Lo común y lo extraordinario

En todo caso, la disolución de la forma tradicional "el todo y sus partes", algo puso en marcha; quizás aquello que podemos comprender es precisamente lo extraordinario de lo cual deriva lo común (hecho indicado ya por Heimito von Doderer con su pérfido modo de expresarse sobre las "infamias comunes"). Junto a la fórmula "el todo y sus partes" pierde importancia naturalmente la dicotomía orden-desorden, que se traduce como "lo no-ordenado y el orden" (el caos y el orden). Éste fue el tema del famoso Simposio de Standformd de 1981 que, con la participación del algunos franceses (Edgar Morin, Serres, René Girard) y de tres austríacos activistas en Estados Unidos (von Glasersfeld, von Foerster y Watzlawick, padres del "construtivismo radical") se transformó en una de las manifestaciones piloto del posmodernismo.

7. Disorder and order

Un corresponsal francés escribió sobre el Simposio de Standford:

> "El disorder (lo no-ordenado) ya no se considera como falta de orden, sino como origen y fundamento del orden".

Que esto se contradiga con los "órdenes eternos" de las doctrinas universalistas se evidencia en lo que sigue:

> "Los estudiosos del caos originario y creativo aparecen hoy en día en todas las ciencias, tanto en aquellas "duras" (las "sciences" de los norteamericanos), como en las "blandas" (las "humanities")."



La representación, hecha por el católico René Girard, del nacimiento de las sociedades humanas parece la imagen especular del "desequilibrio termodinámico" de Prigogine. Con tal propósito se citan estas afirmaciones del filósofo de la ciencia Edgar Morin, que en Standford estableció un vínculo entre *sciencies y humanities:*

> "Desde hace tiempo, el universo no es más un mecanismo perfecto para nosotros, como, en cambio, ha sido considerado durante siglos. Ni siquiera el cielo existe a este punto un orden externo de las cosas. Enjambres nebulosos se forman ininterrumpidamente y luego se dispersan. Así ocurre también en la vida. A las minorías activas de la política les corresponde, en física, aquellos leves desequilibrios que, a menudo, se encuentran al comienzo de los grandes cambios."

8. Pensamiento paradójico

La Revolución Conservadora ya habìa ideado un lenguaje que, con sus conjeturas paradójicas, se diferenciaba del discurso lineal del pensamiento clásico. Su hijo ilegítimo, el posmodernismo, con su radical purificación de los últimos vestigios del pensamiento inteligible se hunde literalmente en un lenguaje que va de contradicción en contradicción, y con el cual se apropia del terreno de la "nueva confusión". Es útil la representación de este cambio de los paradigmas hecha por un filólogo objetivo. Es un texto que se halla en el único manual que, hasta ahora, trató de delinear el posmodernismo, y pertenece al germanista David E. Wellbery, docente de Standford. Con vivaz desenvoltura analiza el ligamen que une a Jürgen Habermas con el posmodernismo francés, representado por Foucault, Derrida, Serres y Lyotard. Tomando como ejemplo la "política-symbolic ceremony", Wellbery trata de explicar qué es el modo de pensar posmoderno. En su opinión, Habermas lo relaciona con el discurso histórico-filosófico de Kant, Herder, Condorcet hasta Hegel, mientras que los precursores del posmodernismo son Marx, Freud, Saussure y Heidegger.

Esta defensa del "sueño de un idioma inocente" no es otra cosa que el reconocimiento de un idioma paradójico, de un pensamiento paradójico. Analizaremos de qué modo esto se relaciona con la "inocencia del idioma" en Carl Schmitt.

IV. Carl Schmitt y su multiplicidad

Las interpretaciones corrientes de Carl çschmitt a menudo reflejan el hecho de que los autores no se preocupan por descubrir qué clase de hombre era, o se hacen una imagen simplificada. Y esto los aleja de la obra. Existen, por cierto, libros que pueden ser acogidos sin reservas. Pero entre estos no se pueden incluir, por cierto, los libros de Carl Schmitt que apuntan a situaciones concretas. Además es necesario aclarar que un pensador de esta magnitud es más complejo que otros, lo que se complica por el hecho de que Carl Schmitt estaba casi poseído por la curiosidad hacia otras personas, por las diferentes reacciones de éstas ante situaciones diferentes, y por los problemas atinentes a éstas.

1. Claridad y precisión

El Simposio sobre Carl Schmitt realizado en octubre de 1986 reunió a un gran número de concurrentes que desde mucho tiempo atrás se ocupaban de su obra, afrontándola tanto desde el punto de vista positivo como con espíritu extremadamente crítico. En un primer momento, quedaron fascinados por la agudeza espiritual y por la precisión del autor; más tarde esta impresión había variado, fundamentalmente por el hecho de que, ante la proximidad del Simposio de Spira, muchos habían retomado después de un largo tiempo el estudio minucioso de uno o más libros de Carl Schmitt. ¿Era realmente tan claro y preciso el modo en que lo recordaban? No era que en ese entonces pareciera poco claro o directamente confuso, sino que una lectura desapasionada los llevó a constatar que en esta obra había una continua y sorprendente promiscuidad de cuestiones extremadamente evidentes y de otras mantenidas ocultas. Carl Schmitt era perfectamente consciente de esto; sin embargo sus declaraciones al respecto no son de ningùn modo unívocas (hecho que se relaciona con nuestra temática). Por un lado, se podría pensar en una pura y simple intención, en una estrategia de supervivencia. Por el otro, en cambio, en motivos más recónditos y profundos. Cito tres respuestas diversas de 1948 (un año después de la excarcelación de la prisión norteamericana) que le dio a un estudiante que lo interrogó sobre sus posiciones ocultas. La primera es una imagen tomada de la tauromaquia:

> "El nuevo rol del banderillero depende de los otros. Lo más importante es permanecer inalcanzable para el propio enemigo".

La segunda respuesta revela en menos medida dicha táctica de supervivencia:

> "Hoy le envío el escrito sobre Donoso del 31 de mayo de 1944, y entiendo cuán difícil me resulta ser comprensible. Que mi Leviatán está lleno de esoterismo, ya lo dije; acuérdese sólo del compendio y

de las últimas palabras del prólogo; esto sin embargo forma parte de las fugas …".

Ambas declaraciones fueron precedidas por esta tercera, que aleja completamente el problema del campo de las puras intenciones y es más articulada:

"A propósito de su observación sobre mi posición siempre "encubierta", le digo que el ocultamiento no es más que la otra cara de la claridad y de la precisión que a menudo se me atrbuyen. La claridad –y he aquí la frase que quiero recomendarle incluso para la realización de su disertación- no es más que una necesaria distribución de luces y sombras, según la frase de J.G. Hamanns citada por Goethe. Además mucho hemos hablado con relación al "escapar" de su Leviatán. Creo entender bien la cuestión; yo mismo soy un experto en esta "fuga". Quizás (…) no esté tan alejado de ésta como usted piensa. Él tambièn sabrá que su Leviatán es un conejo; le advertí severamente que no se pueden usar en vano nombres mágicos como Leviatán. El título: "la desmovilización total" habría sido mejor y más efectivo, sin recurrir a la sombra arrojada por el nombre Leviatán. Es obvio para un iniciado que una fuga es posible sólo si somos superiores a ésta. Esto ya se encuentra en la frase que tanto amo citar: sólo quien conoce a su presa mejor que ella misma, puede conquistarla. Efectivamente, en el caso contrario, o sea sin la reflexión, la fuga conduciría sólo a la suerte del escarabajo que es aplastado y servirá sólo como señalador de libros. El problema del "budismo alemán" es, teóricamente, el problema de la propia destrucción; por otro lado, la cuestión que plantea es como huir del peligro de caer prisionero de la propia mitificación. También esto forma parte del gran problema de la fuga del Leviatán."

Ésta era una clase a distancia que no obtuvo el efecto deseado, impartida entre la derrota y la República Federal sobre exoterismo-esoterismo y otros temas.

2. Determinación del núcleo

El lenguaje de Carl Schmitt puede describirse de modo sobrio y técnico. El vocabulario lo tomamos de una ciencia en la cual el camino del observador al objeto es interceptado por el menor número de instancias interpuestas. Nos basamos en la obra de uno de los pocos estudiosos de arte que después de 1945 trataron de suplir la falta de conceptos creativos en su disciplina: Fritz Schmalenbach. Schmalenbach demostró en 1979, que la exclusión de los objetos figurativos de la pintura iniciada por el impresionismo, no podía más que llevar a un empobrecimiento de la pintura misma. Ya en 1939, tomando como ejemplo al pintor posimpresionista Albert Marquet, desarrolló la idea según la cual "la prohibición de los contenidos representativos" no se hab`´ia extendido al concepto de "claridad del núcleo".

El objeto considerado individualmente, que en el impresionismo no es más que una mancha en la totalidad del cuadro, en Marquet conserva plenitud e independencia. Los objetos conservan riqueza y diferenciaciones, tanto es así que algunos cuadros de Marquet adoptan el aspecto de imágenes profundamente logradas. Marquet los logra uniendo matices y precisiones. Fritz Schmalenbahc, por esto, entiende:

"Algo que se opone a las manchas, es decir una perfecciòn duradera, si se quiere, una linealidad intrínseca. La imagen se esfuma, pero toma el objeto exactamente desde el centro, y de esta claridad del núcleo se difunde luego contemporáneamente la totalidad y la definición de los detalles, toda la delimitada riqueza del objeto. A través de esta precisión, la imagen desenfocada degrada el objeto no a una mera mancha cromática (contrariamente a los que sucede en el impresionismo), sino más bien comprendiendo realmente el objeto en su totalidad."

Nos parece que el concepto de claridad del núcleo, llevado a otro nivel, toma con extrema precisión el secreto del lenguaje de Carl Schmitt. Y él mismo, crítico empedernido del impresionismo en todas sus formas, habría estado de acuerdo.

3. Encuentro con un católico

¿Qué clase de hombre se esconde detrás de este lenguaje? También yo me planteé esta pregunta cuando, en pequeños trenes locales, recorría Sauerland para ir a Plettemberg y encontrar allí a Carl Schmitt. Algunos amigos le habían hablado de mí, y me había llegado una invitación. En aquella época conocía la obra de Carl Schmitt desde hacía seis años ya. En 1942, en Berlín, durante el período universitario había llegado a mis manos su escrito de 1934 sobre *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens.* Fue el primer libro jurídico que leí, siendo estudiante de historia del arte y de germanística; lo leí en un suspiro y creí haberlo entendido. Desde aquel momento seguí con el descubrimiento de Carl Schmitt y entonces, finalmente, iba a encontrarme con este personaje famoso. Lo hacía aún más intersante el hecho de que para los alemanes reeducados en la nueva ideología representara a un "hombre tristemente famoso". Si a pesar de todo esto estaba preocupado por el encuentro con el católico Carl Schmitt, esto dependía de mis dificultades para hacerme entender en la parte occidental católico-alemana. Mi relación con los alemanes era muy desenvuelta. Había vivido un año en el Tercer Reich; conocía la compleja situación de éste, y era consciente de que no era fácil de explicar a través de la visión dicotómica en blanco y negro establecida después de 1945. Me encontraba frente a un tipo de católicos –en gran parte funcionarios de alto nivel, académicos y también artistas- que, en mi opinión, se distanciaban de su pueblo de un modo impresionante. No parecían, por cierto, los vencedores, pero sí aquellos que habían tenido razón, en sus reprimendas y advertencias, con respecto al Mal. Conocía ya una cierta frialdad permanente en sus miradas, de las cuales se traslucía la convicción de tener la verdad en su poder. Y ni siquiera la cortesía e incluso la bondad con la cual se acercaban podían dejar lugar a dudas. Los católicos de entonces no eran en absoluto inseguros como hoy en día; esto se leía en sus labios delgados. Pensé en el viejo dicho: "cortesi, sino alla forca, ma si impicca in ogni caso" (Corteses hasta en el cadalso, pero se ahorca de todos modos). Si por casualidad me encontraba con uno de los no pocos católicos que habían adherido plenamente al Tercer Reich, la mirada fija se alternaba transformándose en una máscara con los rasgos inconfundibles del fanático. Debido a ello yo estaba bien alejado de tomar una actitud de juez frente a los alemanes, cometía frente a los católicos una *gaffe* detrás de otra. ¿Habría sucedido lo mismo en Plettemberg?

4. Question and answer logic

Si no hubiera sabido que Carl Schmitt era católico, probablemente no lo habría notado, o por lo menos, esta característica suya no me habría parecido fundamental. Continuamente me hacía preguntas sobre las cosas más sorprendentes del mundo (logrando ponerme incómodo a menudo, ya que yo no conocía la respuesta justa). No era uno de los monólogos habituales a los cuales me tenían acostumbrado aun las mentes más brillantes. Schmitt parecía lucirse al máximo sólo a través del diálogo (un amigo suyo afirmó: logra pensar sólo dialogando). Se interesó en tratar conmigo incluso cuestiones jurídicas y me sugería las respuestas de modo tan sagaz que yo estaba convencido de saber algo de jurisprudencia, al menos en su presencia. Carl Schmitt demostró ser un maestro ejemplar. Enfrentándome con una opinión previamente formada, se comportó como un entrenador que enseña a saltar a un potro joven, desarrolló las más diversas cuestiones a través del principio heurístico: cada frase es una respuesta, cada respuesta deriva de una pregunta, cada pregunta deriva de una situación determinada. En Plettemberg no escuché ninguna alusión a las "verdades eternas" tan aclamadas por los citados católicos de posguerra. ¿Era sólo por gentiliza que escribía: "A menudo tengo un vivo deseo de continuar con nuestro tema precisamente porque ninguno de nosotros sabe hacia dónde nos conduce". Frente a la objeción de haber escrito sobre temas tan diversos, respondía gustoso, sonriendo y aludiendo a la situación en la cual había escrito cada tema. Citaba a menudo el dicho de Heráclito: "Cada verdad es verdadera una sola vez". Cuando frente a la pregunta sobre Hermann Agustin respondí que era un hombre original, que además de su profesión de médico tocaba el órgano y escribía libros de difícil comprensión,

reaccionó diciendo: "Amo a este tipo de autores más que a las sustancias químicas puras. Siendo de otro modo, ¿cómo habría podido introducirme en la obra de Däubler? Todo esto no concordaba con las experiencias que había tenido con los católicos de Westfalia. En el simposio de Spira, el jurista Klaus Kröger se lamentó (como marido de una sobrina de Carl Schmitt y, por lo tanto, con la autoridad concedida a un miembro de la familia) diciendo que se reconocía la importancia de la teología en el pensamiento de Carl Schmitt, pero que sin embargo, "la profesión de fe de Carl Schmitt con respecto al catolicismo romano quedó ampliamente inobservada": "su profesión de fe con relación al catolicismo romano y a la teología política es, en la literatura jurídica, una base poco considerada de su pensamiento y de su concepción del mundo, aún siendo la fuente de sus deducciones conceptuales tan a menudo admiradas o criticadas". Personalmente no puedo aceptar una afirmación tan lapidaria. Mis distintas experiencias no me permiten después de tantos años delimitar a Carl Schmitt de este modo.

5. Proyecto y laberinto

Escribir sobre Carl Schmitt creyente se puede hacer sólo incurriendo en contradicciones, que se deben pasar por alto. Quizá pueda ser útil una imagen usada para indicar la separación entre la jurisprudencia y la política: aquella que marca la diferencia entre constitución y realidad constitucional. Nadie puede negar que la constitución no es lo mismo que aquello que resulta a partir del intento de su realización. ¿Por qué debería ser diferente para cada individuo? Quizá tenía razón Kröger cuando afirmaba que el catolicismo romano era el proyecto de Carl Schmitt. Y forma parte de la existencia humana el hecho de que sólo raros ejemplares de este género se comporten como fotocopias. Carl Schmitt se confesó, según la costumbre, creyente de la relisión en la cual había crecido. Delante de un altar, discretamente se hacía la señal de la cruz; solía rezar en su mesa una breve oración; su ex asistente, Günther Krauss, habló de su tendencia a cantar cantos marianos con sus huéspedes en su *Erinnerung an Carl Schmitt*, que ofrece una imagen sumamente clara de Schmitt como hombre.

¿Qué significa para él el cristianismo? ¿Lo consideraba sólo como parte del mundo "sano" de su juventud, con el cual lo unían ciertos lazos? ¿Lo consideraba sólo como parte de la herencia histórica a la cual uno no se puede sustraer? ¿O más bien era la fuerza determinante de su pensamiento y de su acción? Es tentadora la idea de atribuirle un dicho que ya le había sido atribuido a Charles Maurras y a Bonald, padre del tradicionalismo francés: "No soy un cristiano, sino un buen católico". Carl Schmitt admiraba la fuerza de la Iglesia Católica, ordenadora de la sociedad, y lo confirmaba gustoso con afirmaciones concretas como: "La Iglesia de Roma garantiza que el Estado alemán permanezca dentro de sus límites". Que la relación de Carl Schmitt con la Iglesia se mantuviera en buenos términos más allá de estas reflesiones políticas se deduce a partir de un sarcástico suspiro (oral) que le sentí emitir: "Oh, usted, como ateo, no puede imaginar lo que yo he perdido con la caía de la Iglesia Católica …".

Una cosa era cierta para mí, que provenía de un bastión de la Reforma, es decir, de Basilea: que Carl Schmitt parecía pertenecer a un cristianismo sin Cristo. El cristianismo que se evidenciaba en Carl Schmitt era, ante todo, mariano. Para justificar esto último puedo recordar un hecho. Me encontraba cierta vez viendo un gran número de postales que Carl Schmitt había enviado durante sus viajes de posguerra, y noté que muchas era imágenes de arte sacro: se trataba o de imágenes de la Virgen o de estatuas de santos; no había ni siquiera un solo crucifijo. Además sentía una fuerte atracción por los objetos de culto, objetos sacros, rituales para cánticos, y cirios; enfatizaba lo sacramental, que eleva la unidad de tiempo del momento cumplico. En conclusión, todo lo que el cristianismo tenía en común con las otras religiones se puede encontrar en Carl Schmitt. En cambio permanece excluiso el aspecto propiamente revolucionario, no faltaba por cierto el aspecto herético. Cuando Carl Schmitt se defendió de la acusación de ser nietzscheano, acusación levantada por

Pattloch, no le reproché el hecho de haber callado la presencia del cristianismo en su obra, no, ¡sino el haber callado el Epimeteo cristiano! Estas líneas se refieren a un libro de difícil comprensión escrito por Carl Schmitt sobre Konrad Weiss, su poeta preferido. Recuerdo que Carl Schmitt se definió siempre, a partir de la segunda mitad de los años veinte, como hombre de fe, exclusivamente a partir del pensamiento de Konrad Weiss. La enigmática belleza y la intensidad de su producción poética no logran engapar acerca del hecho de que se trataba de un intento arriesgado de fundir la Alemania no bautizada (o bautizada a la fuerza) con el cristianismo. No queremos dar ningùn diagnóstico ni ninguna explicación profunda sobre estos hechos. Pero una cosa sí se puede decir: la gran muralla que le habría podido impedir a Carl Schmitt formar parte de la Revolución Conservadora se derrumbaba poco a poco.

V. Revolución conservadora y Ordenamiento concreto

En una producción tan diversa y tan estrechamente ligada a la historia como la de Carl Schmitt, se pueden encontrar las citas adecuadas a cada interpretación. Los párrafos aquí referidos no han sido tomados como "pruebas", sino como sugerencias para indicar hacia dónde dirigimos. Si queremos responder de modo creíble a la pregunta sobre la pertenencia de Carl Schmitt a la Revolución Conservadora debemos preguntarnos si en los hechos de su vida, en el transcurso de ésta, no hay desarrollos de grandes proporciones a partir de los cuales la respuesta resulte claramente inteligible. Es de destacar que, con el paso del tiempo, la Revolución Conservadora asumió contornos más precisos respecto de los de hace cuarenta años.

1. Más allá del Rubicón

Hoy en día Carl Schmitt es reconocido por la crítica al liberalismo que desarrolló dentro de la sociedad liberal. La toma del poder por parte de un movimiento que se vanagloriaba de haberle provocado al liberalismo una derrota definitiva, puso a Carl Schmitt ante una situación completamente diversa. Su respuesta fue el escrito ya citado de 1934 sobre *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens.* Algunos conceptos son aquí tan recurrentes que llega un punto en el cual incluso el lector más voluntarioso ya no quiere saber del tema. De esta elimininación son víctimas conceptos como derecho natural, orden jurídico, estado de derecho, es decir, no los conceptos más inocuos. Y cuando el mago ha creado alrededor de sus tres conceptos de base –la norma, la decisión y la situación- la distancia necesaria, interviene la jerarquía: de hecho no se ha definido una trinidad que goce de los mismos derechos y que tenga el mismo valor. Dos de los tres conceptos forman una coalición para, al menos, poder oponerse al tercero, como a un oscuro enemigo. Normativismo y decisionismo determinan juntos el positivismo, por encima del cual se eleva la situación, ennoblecida por el "ordenamiento concreto". David E. Wellery, el sobrio germanista norteamericano, no se equivocó cuando afirmaba que el lenguaje posmoderno es de la opinión de "that consensus can only be established on the basis of acts of exclusion" y éste justamente renunció desde hace tiempo al "dream on an innocent language". Esta estructura a punto de derrumbarse, que deriva de una visión de la realidad, a través de una reflexión sobre el idioma, no es el único ejemplo de una modernidad sorprendente (más precisamente, una posmodernidad) en Carl Schmitt. Una experiencia similar se verificó en el Simposio de Spira, durante el transcurso de la ponencia de Ellen Kennedy sobre las relaciones entre Carl Schmitt y la vanguardia artística antes y después de la Primera Guerra Mundial. Sorprendió la observación de que Carl Schmitt definía con la palabra "intensidad" a aquello que lo fascinaba de la vanguardia. De este modo, el hábil Don Capisco (sobrenombre dado a Carl Schmitt por Ernst Jünger) anticipó, con una sensibilidad digna de algo milagroso, también el "discurso sobre la intensidad" del posmodernismo, que hoy en día se consolidó en el mundo (al menos en el mundo occidental). George Bataille es el "inventor" de la dicotomía entre "duración" e "intensidad", que se transformó en el núcleo de la ideología posmoderna. En nuestro breve esbozo, no hemos podido profundizar el camino que va desde la

Revolución Conservadora hasta su hijo ilegítimo, el posmodernismo. Las relaciones de Carl Schmitt con la Revolución Conservadora no tienen a este hijo como única derivación. A partir de su escrito clave se puede comprender que está estrechamente ligado a ésta y que es el padre del movimiento.

2. Retorno a la realidad

Somos de la opinión que lo hemos delimitado como contenido de la Revolución Conservadora; lo ha dicho el mismo Carl Schmitt con sus propias palabras y a su modo. Como prueba vale precisamente el escrito citado en el cual, en los años 1933-34, determinó su camino pasado y futuro. Para no arriesgarnos a interpretar erróneamente esta obra, nos atenemos a un testimonio que no admite sospechas, o sea al de Ernst Wolfgang Böckenförde, el cual resumió los contenidos de este difícil tratado en un breve ensayo maravillosamente claro. Böckenförde comienza afirmando que Carl Schmitt ha investigado con su "pensamiento de la forma y del ordenamiento concreto",

> "aceptando superar la cuestión que dejó abierta el positivismo jurídico acerca de la fundación de lo jurídico, la comprensión jurídica de las posiciones entonces dominantes en la ideología jurídica, de un abstracto formalismo jurídico y de un decisionismo jurídicamente infundado … El pensamiento basado en el ordenamiento concreto no considera el derecho como un deber moral abstracto, basado en afirmaciones y normas, es decir en postulados o decisiones arbitrarias, sino más bien en las instituciones de la realidad histórico-social que anteceden el conflicto dualista entre ser y debe ser. Éstas a su vez están conformadas y definidas por las ideas del orden vignte, en las cuales y de las cuales deriva el derecho concreto y se desarrolla su objeto normativo limitado".

Esto refleja exactamente aquello que le otorga fascinación y excepcionalidad a la Revolución Conservadora: la revolución de la realidad en contra de abstracciones a este punto ya superadas, y el interés por el detalle que tiene en sí mismo su sentido propio y no necesita de justificaciones previstas.

También la situación del enemigo ha sido reconstruida con precisión por Böckenförde, siempre en relación con el mismo ensayo schmittiano:

> "Históricamente, el pensamiento basado en el ordenamiento concreto se encontraba en una importante posición político-polémica en contra de la sociedad liberal-individualista y su derecho normativo abstracto; que comprendía y regulaba, no sólo las relaciones de intercambio y de adquisición, sino también las instituciones de la vida social y política (como, por ejemplo, el matrimonio, la familia, la organización del trabajo, las relaciones entre empleados públicos, corporaciones, etc), así como las relaciones jurídicas entre individuos independientes (en cuanto sujetos jurídicos), es decir como un mayoría de tales individuos y no como órdenes suprapersonales".

También lo que diferencia a la Revolución Conservadora del viejo conservadurismo –la idea de "crear situaciones dignas de ser conservadas"- es resumido por Böckendörfe cuando se refirió al arriesgado proyecto de Carl Schmitt:

> "Respecto a aquello que aún existe o a los órdenes por recrear, las instituciones de la convivencia deberían representar el punto de partida y de referencia de las reglamentaciones jurídicas viculadas a la situación del individuo y no al esfuerzo del individuo".

Además, concluyendo su escrito, Ernst Böckenförde destaca que la concepción del pensamiento basado en el ordenamiento concreto de Carl Schmitt encontró, en los años cincuenta y en un plano ligeramente diferente, su continuación en el pensamiento jurídico-institucional de Arnold Gehlen. Éste permitía "el retorno de la idea oculta del contraste-dualismo entre ser y deber, dado que tanto la formación como la modificación del derecho no eran un proceso normativo, sino más bien social, que se concreta dentro

de la realidad social con el apoyo de las fuerzas culturales, sociales y políticas".

Y desde el momento en que este distanciamiento de los axiomas liberales es recibido bajo sospecha de un nazismo encubierto, es útil escuchar con atención lo que Böckenförde dice con respecto al "otro": el pensamiento jurídico-institucional ha "ayudado a comprender que el derecho no es el único poder normativo del orden social, sino más bien uno entre tantos (junto a los usos y costumbres, a la ética, a la religión, etc), y que la realidad social –que se opone al derecho como algo que éste debe ordenar- no es en absoluto una realidad carente de normas y de ordenamientos, sino una realidad ya formada y plasmada por las normas".

3. Balance

Carl Schmitt, por lo tanto, no sólo tiene puntos en común con la Revolución Conservadora, sino que formó parte de ésta plenamente y es uno de sus representantes más autorizados. Si esto no es evidente a primera vista es porque le falta el carácter típico de ciertas facciones propias: desde los nacionalrevolucionarios hasta los grupos populistas (*bündische)* o de orientación *völkisch*. También entre los neoconservadores (*Jungkonservativen*) parece un "solitario", dado que entre estos últimos domina la nobleza prusiana, báltica, católica de la Alemania del sur. Pero con su formulación del "pensamiento basado en un ordenamiento concreto", Carl Schmitt formuló la base de la Revolución Conservadora de modo sorprendentemente nuevo y dinámico (por lo tanto, más eficaz). Además es evidente, en su concepción, el elemento diferenciador de la Revolución Conservadora desde el nacionalsocialismo respecto de lo que sucede en otras facciones. En ese período, los nacionalsocialistas, contrariamente a los reproches convencionales modernos hacia Carl Schmitt, no se dejaron engañar por los testimonios rituales de cortesía que Schmitt les hacía como hombre sabio y poco heroico.

© Extraído del libro *Política y orden mundial. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Juan Carlos Corbetta y Ricardo Sebastián Piana (compiladores), Prometeo, 2007.

Thomas Mann, un apolítico en la Revolución Conservadora

Hermann Kurzke

Revolución conservadora

«Realmente, la misión alemana es inventar algo nuevo en política, algo que se sitúe a medio camino, entre el bolchevismo y la plutocracia occidental» (*Diario*). La fórmula de "algo nuevo en política", que originalmente procede de Nietzsche y que ya nos sale al encuentro en las *Consideraciones*, se concretiza en una síntesis entre la derecha y la izquierda. «También yo, en el fondo, estoy a favor de los "soviets", siempre que mantengan lejos a Mühsan», le confía Thomas Mann a su Diario en 1919, si bien poco después publica que los soviets deberían ampliarse para que constituyan representaciones de los distintos estamentos. Para él, de un Estado soviético revolucionario a un Estado conservador con diferenciación de clases sólo hay un corto paso. «El parlamentarismo a secas es algo que no puedo aprobar. Después de todo, se trata precisamente de "inventar algo nuevo en política", y tiene que ser algo alemán». Este elemento nuevo es la idea de la Revolución Conservadora. Mann debió ser uno de los primeros alemanes en emplear esta paradójica expresión, en su introducción a una antología de relatos rusos escrita en enero de 1921. En ella habla del "Tercer Reich", cuya sintética idea se habría elevado desde hacía décadas por encima del horizonte, y de la unión entre conservadurismo y revolución. El propio Nietzsche, según Mann, no habría sido más que "revolución conservadora".

Es bien sabido que las ideas, extremadamente heterogéneas, de la Revolución Conservadora configuraron el ideario del que después se servirían los nacionalsocialistas. De ahí que no sea de

extrañar que por aquellos años se produjeran algunos solapamientos. También Thomas Mann emplea fórmulas como la del "comunismo alemán" y "socialismo nacionalista", sueña con un levantamiento nacional como el de 1914, "bajo la forma del comunismo, si no hay más remedio", conla intelectualización del socialismo marxista de clases hasta que se constituya la comunidad del pueblo, da una entusiasta bienvenida al ensayo de Oswald Spengler *Prusianismo y socialismo,* lee regularmente y con agrado la revista conservadora radical *Das Gewissen* (La conciencia), pretende unificar el conservadurismo alemán con el socialismo (1920) y reclama una alianza entre Hölderlin y Marx (1925).

Todo eso resulta muy vago y contradictorio, pero no impidió que el autor de las *Consideraciones de un apolítico* tuviera por entonces un gran número de amigos y elogiara a autores que más adelante serían miembros del partidonazi o seguidores de tendencias radicales de derechas emparentadas con él. Esto vale para Ernst Bertram y Hans Pfitzner, Hanns Johst y Ernst Krieck, Alfred Baeumler y Oswald Spengler. En una ocasión (1918), incluso leyó con aprobación una revista de Dietrich Eckart, el inspirador de Hitler.

¿Es por eso Thomas Mann un precursor del fascismo? Sea como fuere, el caso es que eludió en todo momento el contacto directo con la política de los movimientos radicales de derechas que se gestaban por entonces. Muy pronto, ya en verano de 1921, toma nota del movimiento nazi, entonces en formación, y lo despacha tachándolo de "disparate con esvástica". Ya en 1925, cuanto Hitler aún estaba en la prisión de Landsberg, la barbarie cultural del "fascismo alemán" le merece unas calabazas mucho más detalladas, decididas y claramente perceptibles.

Sobre la cuestión judía

«Objeciòn de Katia. Enojo y excitación.» Enojado, pero obediente, Thomas Mann retira su artículo, ya en galeradas, titulado *Sobre la cuestión judía*. «Por una parte es irreflexivo y, por otra, de ese radicalismo autobiográfico al que suelo tender y que algunas veces bien puede ser mi fuerte, pero que en un artículo como éste resulta inapropiado y tiene que generar rechazo a la fuerza.»

Enseguida corre el rumor de que Thomas Mann ha escrito un artículo antisemita. Entonces tanto como ahora había personas "que en el mero hecho de que alguien se abstenga de pasar por alto un fenómeno tan destacado como el judío y no niegue su existencia, ven antisemitismo". El artículo es contrario al antisemitismo en cada una de sus líneas. En este sentido, Mann incluso se distancia sarcásticamente de Richard Wagner. Las opiniones antisemitas de sus labios equivalían a un grotesco desagradecimiento, "un desagradecimiento de estilo colosal, que podría ser propio, a lo s umo de un Richard Wagner, pero no de mí". El radicalismo autobiográfico consistiría en haber admitido que desde su infancia les debe mucho a los judíos. Ya en la escuela estaba Epharaim Carlebach, hijo de un rabino, un muchacho guapo y listo que sabía soplarle las respuestas con increíble destreza al repetidor Thomas Mann. También estaba la chica judía Katia, de la que se cita la descripción efectuada en la *Canción de la niña*. Por último, tenemos la confesión abierta de que en las giras de lecturas públicas que hacía por todo el mundo, "habìan sido casi sin excepción judíos quienes me recibían, alojaban, alimentaban y mimaban". De haberse publicado este artículo, no hay duda que los nacionlistas étnicos se lo habrían tomado a mal. Por entonces, resultaba más precavido retener el artículo, en eso a Katia no le faltaba razón. Con todo, desde nuestro punto de vista actual, no cabe sino lamentarlo.

Las *Consideraciones de un apolítico*, aun consideradas "de derechas", no ofrecían alimento alguno a los rastreadores de antisemitismo. Por mucho que entre los garantes de este libro se encuentren antisemitas, como Dostoievski o Richard Wagner, Houston Stewart Chamberlain o Hans Blüher, por ejemplo, Thomas Mann no se sirve del arsenal que le ofrecen en este sentido. Al contrario, aprueba la opinión de que sólo gracias a la incorporación a su organismo nacional de elementos judíos, Alemania había recibido educación capaz de

convertir la naturaleza de su pueblo en el aparato moral más perfecto que el mundo haya visto jamás.

Mucho más adelante, en su *Diario*, Thomas Mann retoma nuestras preguntas actuales. Tras la lectura de "un libro tal vez excesivamente racional sobre la cuestión judía" en el que se cuestiona que los judíos puedan ser considerados un "pueblo" o una "raza", anota:

> «¿Cómo nombrarlos, entonces? Pues hay algo distinto en ellos, y no sólo aspectos mediterráneos. ¿Constituye esta percepción mía una muestra de antisemitismo? Heine, Kerr, Harden, Kraus, hasta el tipo fascista de un Golberg, todos proceden de *una misma sangre*. ¿Habrían podido Hölderlin o Eichendorff ser judíos? Tampoco podía Lessing, a pesar de Mendelssohn.»

Anteojeras, sin duda, remanentes de una deformación germánico-nacionalista de la mirada, una manera de pensar en tipologías nacionales que tiene sus peligros. Sin embargo, dentro de esta manera de pensar, y eso es algo de lo que no debería dudarse, Thomas Mann tuvo a los judíos en muy alta estima, más que la media de los alemanes. Cuando los nazis se hicieron con el poder, su lugar estuvo al lado de los judíos. "El antisemitismo es la infamia de toda persona educada y amante de la cultura".

Sirvientes

Ya en las *Consideraciones de un apolítico* Mann dudaba de la soberanía del "pueblo". "¡Dios mío, el pueblo! ¿Acaso tiene honor, orgullo, por no hablar de entendimiento? [...] Lo único que posee es violencia, unida a desconocimiento, estupidez y deshonestidad". El contacto práctico más estrecho que el considerado apolítico tuvo con el "pueblo" fue con el estamento de los sirvientes. Generalmente, por aquel entonces solía haber tres sirvientes en casa de los Mann. Hacia 1930 llegan a ser cinco. Pero hace tiempo que ya no se vive esta situación con tanta satisfacción. Según Thomas Mann, la filantropía política del literato civilizatorio habría malogrado el distinguido instinto de la vocación por servir. "Mientras que antapo el estamento de los sirvientes tenía su honor, su dignidad y su belleza, al igual que el de los señores, ahora, cada vez màs, se está empezando a considerar en todo el mundo que servir es indigno de un ser humano ... Ya nunca se da la lealtad y el afecto por la casa y la familia, que por el contrario son contempladas como un objeto de saqueo, y una justicia que vive atemorizada por el socialismo incluso sanciona este punto de vista con sus sentencias cuando se ha llegado al extremo de enfrentarse en un tribunal".



Volvamos a las *Consideraciones*. A pesar de todo, prosigue Mann, la vocación de servicio es algo inmortal. El pueblo siente de forma aristocrática. Los señores y los sirvientes serían –así lo diría más adelante el *Goethe* de Thomas Mann- "estamentos divinos, honrosos cada uno a su modo, y el señor sentía resp0eto hacia aquello que él no era, hacia el estamento divino del sirviente". A eso se añade que, como es bien sabido, en la primera guerra mundial Mann calificó el control de una hacienda como "el más decente y humanamente digno de todos los modos de vida". Con todo, no hay que perder de vista la posible autoironía implícita en estas palabras.

Pero en el mismo texto se hace asimismo patente que las opiniones conservadoras no implican necesariamente una afirmación del orden establecido, sino que también pueden significar una dura crítica de los señores. El instinto de la vocación de servir no resulta satisfactorio cuando la jerarquía es arbitraria y carece de fundamento. El pueblo, y

volvemos ahora al considerador apolítico, sabe distinguir con plena seguridad antidemocrática entre un verdadero señor y un mero tipo con suerte.

De ser lícito adoptar la conclusión inversa, es decir, que los sirvientes rebeldes ean indicativos de malos señores, en caso de los Mann las cosas debieron de ir como en casa del economista Fulano. En los diarios de 1918 a 1921 no se halla ni rastro de un personal supuestamente deseoso de servir y que, por puro instinto aristocrático, tuviera muy clara la estructura jerárquica. El hecho de que el susceptible señor al que servían fuera un sepor de verdad y no un mero tipo con suerte es algo que, o bien no sabían o, lo que resulta más problable, no lograron hacérselo notar.

Frente al horizonte de la realidad urbana de losaños de posguerra, las teorías sobre el pueblo sirviente propias de un hacendado han quedado claramente superadas. Al señor de la casa no le queda más remedio que admitir con dolorosa resignación el nuevo estado de cosas. "En las ciudades, la relación mascotil con los peones y las criadas ha sufrido la mayor degradación, sometiéndose a la esfera del examen de conciencia social, de la emancipación y la disolución. Cualquiera puede darse cuenta de que, gracias a la generosa necedad de los hombres, el estamento de los sirvientes, rudimento de una época patriarcal que se ha venido arrastrando hasta nuestros días, hace tiempo que se ha vuelto íntimamente imposible, y nadie acierta a prever qué va a pasar ahora ni cómo acabará esto".

Con toda su simpatía teórica por el bolchevismo, es obvio que, en la práctica, Thomas Mann no era muy amigo del proletariado. La simpatía irónica que Klaus Mann siente por Affa es algo de lo que él carece por completo. En ningún momento muestra comprensión por la situación del servicio doméstico. En vez de eso, habla de la "generosa necedad" consistente en ilustrarles sobre sus derechos.

Arnolt Bronnen

Partiendo del expresionismo, hay unos caminos que llevan a la extrema izquierda y otros, a la extrema derecha. Arnolt Bronnen, un autor de talento, optó por seguir los dos. Empezó como autor dramático expresionista de gran éxito y fue amigo de Bertolt Brecht. Sin embargo, pocos años después lo vemos al lado de Goebbels. Como pasaba por ser un bolchevique nacionalista, el interés que la cúpula nazi había manifestado por él no tardó en decaer. También hubo quien lo tomó por judío. Bronnen recurrió a una especie de exilio interior. Tiempo después dio un nuevo giro y pasó los últimos años de su vida en la República Democrática Alemana de Ulbricht. En 1954, la editorial Rowohlt publicó su autobiografá *Arnolt Bronnen presenta a protocolo.*

En 1930, Bronnen había escrito una crítica devastadora contra una obra de teatro en la que se defendía una moderación cristiana en los cumplimientos de penas. Thomas Mann se vio instado a una acción caballerosa. "El cristianismo", corroboró, "fue y sigue siendo una manifestación extraordinaria de la rebelión espiritual de la conciencia contra lo meramente fatal". Y lo fatal lo veía encarnado en Bronnen, la "voz de la alondra de hierro" que ataca el "delirio de justicia" porque no es sino odio al poder alemán en general. "Así de insolente y desconfiado es este animal", opina Mann sin ambages, para seguir hablando a continuación del militarismo patibulario y fúnebre, así como de la falaz bocaza de señor que, monóculo en ristre, le sigue el juego al poder y acumula ofensas contra la decencia humana.

El portado del monóculo no tardó en dar con una oportunidad para contraatacar. Sigamos lo que dice en su protocolo. El 17 de octubre de 1930, en la Sala Beethoven de Berlí, Thomas Mann pronuncia su *Discurso alemán* a fin de advertir a la burguesía contra el partido nazi y reconducirla hacia las filas de la socialdemocracia alemana. Al enterarse de ello, Bronnen se puso de acuerdo con algunos correligionarios, entre los que estaban Ernst y Friedrich Georg Jünger, para acudir al acto y, una vez allí, segùn sus palabras, "suscitar un debate".

La *troupe* de Bronnen empezó caldeando la atmósfera de la sala con breves interrupciones. Un imponente "¿¡Cómo!?"

provoca un tumulto, acude la policía y se blanden puños y porras de goma. "A la espera de toda clase de rudezas, me cambié tranquilamente y a la vista de todo el mundo el monóculo por unas gafas de esquiador normales y corrientes, casi imperceptiblemente tepidas de azul; de ahì surgiría después la leyenda de que me camuflé tras unas gigantescas gafas azules". Al principio, echan a Bronnen de la sala, pero al final dejan que vuelva a entrar.

Pero Thomas Mann abandonó la sala por un recorrido secreto que llevaba a una salida lateral, guiado por Bruno Walter, buen conocedor del lugar. En la memoria de Walter, Bronnen había dirigido la manifestación "prácticamente camuflado con unas descomunales gafas negras". Y aunque parte de la prensa anunció otra cosa, debió ser verdad que aquel dìa las SA cuidaron de sus esmóquines, de modo que el tumulto únicamente fue a cuenta de Bronnen y de sus amigos.

Ernst Jûnger

Entre ellos también se encontraba Ernst Jünger. "¿Cómo pudo soportarlo?", se preguntaría Thomas Mann más adelante. Y esa pregunta sólo tiene sentido si se tiene a Jünger por un hombre de nivel que, en realidad, no encajaba con los compinches que por entonces lo rodeaban.

Es verdad que a Jünger no se le conoce ni una sola palabra impresa de cierta relevancia en contra de Thomas Mann. No participó de los excesos de la camarilla de Bronnen, aunque los aprobara tácitamente, tal como recuerda Alexander Mitscherlich, que también formaba parte del grupo. Casi parece como si Jünger hubiera evitado al escritor cuyas *Muerte en Venecia, Consideraciones de un apolítico y Doctor Faustus* no podían serle del todo ajenas intelectualmente; que, al igual que él, había pasado por la escuela de Nietzsche y del decadentismo europeo y que, como él, había catado las mieles del nacionalismo y de la revolución conservadora. Incluso en los tiempos de su revolución nacional puso a otros como avanzadilla cuando se trataba de ir en contra de Thomas Mann. En 1928, su hermano Friedrich Georg Jünger pergeñó un par de frases desvergonzadas: "Thomas Mann, el perfecto representante de ciertos procesos de corrupción de la existencia humana, nos sería del todo indiferente si no fuera porque ha osado sacar la nariz de su hermètica montaña mágica a fin de pinchar al nacionalismo alemàn con su pluma", cosa que Thomas Mann había hecho en su escrito polémico *Contra la Berliner Nachtausgabe*. Al igual que su hermano, el joven nacionalista se sentìa orgulloso de la experiencia primigenia de su generación: la guerra. La llamaba "una fantasía de esas violencias profundas que no toleran nada que sea quebradizo o dudoso, que acaban con el desgastado moralismo y les abren a los hombres un acceso cósmico a través de los escombros". Habìa que "tener un sillón orejero en el cerebro a fin de poder seguir reposando aún hoy en la mullida fraseología de una época ya pasada". Con eso se refería, descarada y ciegamente, a Thomas Mann.

Tanto más llamativo resulta el silencio de Ernst Jünger. Dado que resultaba imposibl pasar a Thomas Mann por alto, y en vistas a un producción literaria que duró ochenta apos, en la que cabe incluir varios miles de páginas de diario en las que Jünger se podría haber expresado sin ambages, el asunto requiere de una explicación. ¿Era pura arrogancia, como la que caracterizaba al círculo en torno al poeta Stefan George, en el que se podía citar a San Agustín, Goethe, Kant o Nietzsche pero ¡por favor!, nada de Thomas Mann? ¿Era puro desconcierto? ¿O era el convencimiento profundo de que aquò se las estaba viendo con alquien que, aun siendo de opiniones contrarias, en esencia era semejante a él? Solo en la vejez de Jünger podemos dar con algunas declaraciones dispersas y poco sustanciosas realizadas sobre Thomas Mann en entrevistas. Parece que durante la segunda guerra mundial Jünger tuvo ocasión de escuchar algunos de los mensajes radiofónicos de Mann para la BBC. Su reacción fue negativa. Jünger afirma sentirse furioso siempre que una nueva ciudad alemana ardía en llamas "y Thomas Mann se dedicaba a soltar discursos al respecto". Eso sí, Jünger añade la observación de que admira a Mann como a un estilista extraordinario. "Es uno de los pocos que demostró tener responsabilidad para con la

lengua alemana". Por lo demás, a diferencia de la mayoría de los alemanes, Jünger no vio el exilio como algo que lo alejara de Thomas Mann, sino como algo que lo unió a él; "desde que él (Mann) entró en este trágico embrollo, volvió a resultarme simpático":

Carl Schmitt los veía a los dos en el mismo barco. "Ernst Jünger …, un vestigio de la era guillermina; lo mismo Thomas Mann". Esta declaración le fue comunicada a un Jünger ya centenario, quien la citó y la discutió, pero ni siquiera ante una provocación como ésta soltó ni una sola palabra sobre Thomas Mann.

Éste, por su parte, generalmetne influido por sus hijos Klaus y Erika, se dejó llevar a sarcasticas diatribas en sus cartas y diarios –en una ocasión calificó a Jünger de "libertino de la barbarie", aunque públicamente siempre se mostró reservado, quizá también porque nunca llegó a leer realmente nada de Jünger. De vez en cuando acusaba la lectura de algún producto secundario de este autor; así, en 1933, durante un tiempo que pasó reflexionando sobre su proyecto para *Doctor Faustus*, leyó un artículo sobre *El trabajador*. ¿Acaso no habría podido utilizar estupendamente a Jünger en *Fausto*, incluyéndolo entre los pioneros intelectuales de la barbarie? Que la tipología de Jünger no aparezca en él vuelve a parecernos una supresión voluntaria. Más adelante, durante la posguerra, cuando Mann se dedicó por primera vez con cierta profundidad a Jünger, aunque también en esta ocasión lo hiciera sólo en base a literatura secundaria y en las páginas de su diario, el resultado no es hostilidad, sino un cuestionamiento reflexivo.

"Los dos caballeros debieron comportarse siempre con una respetuosa distancia". Los dos evitaron verse las caras. Tuvieron una especie de timidez recíproca. Tal vez percibieran un peligro surgido de la figura del otro. Tal vez tuvieran miedo a cuestionarse a sí mismos. En todo caso, ninguno de los dos pronunció nunca una frase concluyente sobre el otro.

Proscrito

El nombramiento de Hitler como canciller del Reich el 30 de enero de 1933 no hizo pensar a Thomas Mann en el exilio. Ya en marzo dimite como miembro de diversas ligas. Poco después fue expulsado de otras, como el Rotary-Club. Una denuncia presentada en Munich pone tras sus pasos a la policía. A eso le sigue un registro de su casa y la confiscación ilegal del coche. Una carta de queja provoca la intervención de Reinhard Heydrich, quien dicta el embargo de sus bienes patrimoniales y, en junio, una orden prisión preventiva. Así pues, Mann habría sido detenido a su regreso. Sin embargo, entretanto se ha trasladado al sur de Francia y, tras alojarse varias semanas en un hotel en Bandol, alquila una casa en Sanary-sur_Mer. Su siguiente residencia es Küsnacht, junto al lago de Zurich.

Al republicano de conveniencia que había sido Thomas Mann durante diez años no le quedaba más remedioo que reconocer que había perdido. Por segunda vez habían vencido los poderes a los que Mann rindió culto en 1914 y que en aquel entonces le parecieron llenos de vida y poderosamente históricos. "Todo esto, ¿no estivo ya presente en 1914?, se pregunta conmocionado en su diario. "1933 surge de la nostalgia por 1914". "Aquel instante de entonces, que posteriormente hubo que expiar con tanta amargura, resultó demasiado placentero. Toda la revolución perseguía el objetivo de reinstaurarlo".

Pero, sobre todo, 1914 fue para Thomas Mann, aun con todo su patetismo, una experiencia de escritorio. Al fin y al caso, a él *no le tocó salir al frente*. Sin embargo, esta ver era al contrario: él estaba fuera, mientras los demás, entusiasmados, estaban dentro. En su momento pudo soñar convenientemente con el caos desde su escritorio, pero ahora todos esos horrores le están pillando de cerca, y él no quiere tenerlos tan próximos. De ahí que su respuesta no sea un gozoso salto al abismo del caos, sino el reforzamiento de la opción burguesa, de la razón y de la dignidad, una persistente afirmación del artificio vital contra la "vida", que trata de barrerlo todo de un plumazo.

© Extractos de *Thomas Mann, la vida como obra de arte. Una biografía,* de Hermann Kurzke. Traducción de Rosa Sala. Galaxia Gutenberg.

La Alemania de Von Salomon

Alain de Benoist

En una de las más bellas mansiones de Elbdeich, entre Schleswig y Hamburgo, rodeada por un bosquecillo de abetos y decorada de blanco y verde, falleció el 9 de agosto de 1972 el escritor Ernst von Salomon. Durante la vigilia, no dejó de mostrar su inquietud ante una tormenta que parecía no tener fin.

"Nunca haber sido deshonrado, esto es no sufrir", escribía Walter Rathenau en sus Reflexiones. Según esta máxima, Ernst von Salomon no habría sufrido en su vida.

La obra de von Salomon es la historia de su vida y, al mismo tiempo, la historia de Alemania. La una se confunde con la otra; no pueden evocarse separadamente. Ambas comienzan en las postrimerías de la Primera Guerra Mundial.

La escuela de cadetes

29 de octubre de 1918. Alemania del Norte. La Tercera Escuadra de la Armada Imperial, anclada en el puerto de Kiel, entra en insurrección. Los portavoces han formulado reivindicaciones revolucionarias y amenazan con fusilar a los oficiales. Estamos ante una especie de Potemkin alemán, espartaquista para más señas. Los insurrectos se apoderan de la ciudad. El 5 de noviembre aparece un primer Consejo de Marinos y Soldados. El movimiento se extiende, una detrás de otra, por las ciudades de la antigua Liga Hanseática: Hamburdo "la roja", Lübeck, Wilhelmshafen, Bremen y, por fin, Berlín.

Guillermo II abdica el día 9. Esa misma tarde, el socialdemócrata Scheidemann proclama la República, y pocas horas más tarde, el líder de los espartaquistas, Karl Liebknecht, anuncia la creación de una "República Alemana de los consejos", traducción más o menos aproximada de la expresión rusa "república soviética" ("soviet" quiere decir "asamblea" o "consejo"). Al día siguiente, una asamblea repleta de obreros y soldados elige un Consejo de Comisarios del Pueblo.

"El 10 de noviembre –escribe Gilbert Badia–, el poder real, en toda Alemania, está en manos de los consejos de obreros y de soldados. Se crean más de 10.000 en todo el país. Pero estos consejos están compuestos por elementos muy dispares, generalmente dominados por los militares más activos y violentos. No puede afirmarse que hayan sido elegidos" (Historia de la Alemania contemporánea, 1962).

Un vago antimilitarismo inunda el país. Los oficiales son atacados en la calle. Von Salomon, que lleva desafiantemente su uniforme, recuerda en las primeras páginas de Los réprobos cómo él mismo fue molido a palos: "Me vi rodeado por medio centenar de personas, muchas de ellas mujeres. Un anciano con aspecto burgués, encasquetado en un sombrero gris de estilo americano, me golpeó en la cabeza con su paraguas. Se hechó a reír y muchos le imitaron. Al comprobar que le miraba fijamente a los ojos, con los puños apretados, el grupo guardó un silencio de muerte. –Quítate ese uniforme, muchacho, me dijo. Mi mirada podía taladrarlo hasta la nuca, mientras me mordía la comisura de los labios. –Quítate ese uniforme, repitió marcando esta vez lentamente todas las sílabas. De pronto, todo el grupo se abalanzó sobre mí. Intenté sacar la bayoneta, pero ya fue tarde".

Ernst von Salomon tenía entonces 16 años.

Había nacido en Kiel, el 25 de septiembre de 1902. Su familia paterna era originaria de Francia; los ancestros de su madre eran italianos, de Venecia. Un Louis-Frédéric de Salomon había participado en el complot de Pichegru contra Napoleón. Su padre, nacido en Inglaterra, acababa de morir en el frente. Su madre era rusa de nacimiento. Ambos eran prusianos por afinidad. "Si no hubiese sido prusiano de nacimiento, habría sido prusiano de elección" (El cuestionario).

Tras estudiar unos pocos años en una institución de Karlsruhe, Ernst von Salomon entró a los 12 años en la Escuela de Cadetes del emperador, un verdadero Pritaneo prusiano. Educación en la disciplina del acero, que sería minuciosamente relatada en Los cadetes. Pero el desastre de 1918 hace que su universo se derrumbe. La noticia de la firma del armisticio es recibida en la academia como una puñalada trapera: todas las tradiciones de la Alemania imperial acaban de sucumbir. Ernst, conmovido, permaneció seis días en la cama.

Poco después, de improviso, los soldados volvieron del frente. Agotados, deprimidos, hambrientos, desfilan en desorden por las calles, mudos, como fantasmas. "Eran soldados, eran hombres que obedecían a una llamada interior, una llamada secreta de la sangre y del espíritu. De un modo o de otro, eran voluntarios, hombres que habían elegido la ruda fraternidad de las armas, que habían encontrado en la guerra una patria. Patria, pueblo, nación. Son grandes palabras, pero cuando las pronunciábamos sonaban falsas. Porque la patria estaba en ellos, y en ellos habitaba la patria".

Solamente subsistía la mística de la guerra, del heroísmo y de la muerte. Y esta idea únicamente se encarnaba en los "réprobos" (Geächteten): los proscritos de los cuerpos francos (Freikorps), de los que la Alemania vencida tenía necesidad para mantener viva una cierta idea de la patria. Ernst Von Salomon empaquetó sus escasas pertenencias en un petate, cruzó a zancadas el patio de la academia y marchó a enrolarse voluntario.

Los cuerpos francos logran salvar la República

En una obra convertida en un clásico, Die deutsche Freikorps, 1918-23 (1936), F.W. von Oertzen explica que los cuerpos francos tenían un doble origen. Por una parte, las tropas formadas en 1918-19 para hacer frente a la agitación espartaquista; por la otra, las que, después de la guerra, fueron enviadas a los países del Báltico.

Marine Droz, profesora de la universidad de la Sorbona, relata: "En diciembre de 1918, el ejército regular, minado por la propaganda espartaquista, fue incapaz de tomar Berlín. El gobierno, presidido por el nuevo canciller Ebert, estaba, de facto, prisionero de los sublevados" (El nacionalismo alemán, de 1871 a 1939, 1967).

En estas condiciones, el gobierno concluye un pacto secreto con el estado mayor. El ejército se encargaría de sostener al gobierno socialdemócrata, y éste de reprimir a los espartaquistas.

Von Salomon, al principio de Los réprobos, relata cómo el general Märker, apoyado por el ministro socialdemócrata Noske, reagrupó en una misma formación a los voluntarios encargados de restablecer el orden y de defender las fronteras.

La noche entre el 7 y el 8 de noviembre de 1918, en Munich, se proclama la República. El rey Luis III huye al Tirol. Un gobierno socialista le sucede, presidido por el agitador Kurt Eisner, fugado de la prisión un mes antes. Bajo su autoridad, Baviera va a conocer unas semanas de locura. Pero el 27 de febrero de 1919, Eisner es asesinado por un joven monárquico, el conde de Arco-Valley.

Un mes más tarde, Bela Kun instaura una dictadura comunista en Hungría. El movimiento triunfa en Baviera y Austria. El 7 de abril de proclama la Comuna de Munich. Un poeta neurótico Ernst Töller, toma el control de un "Consejo de Comisarios del Pueblo", del cual también forman parte los rusos Levien y Axelrod. La locura cede el paso al terror. Los presos comunes son liberados, y los comunistas fusilan a todos los sospechosos en plena calle.

Mientras tanto, el 2 de marzo, Lenin ha creado la Tercera Internacional. El 29 de junio se firma el Tratado de Versalles, aceptado por la república de Weimar.

Los primeros cuerpos francos aparecieron en Westfalia. A finales de 1919 contaban con más de 300.000 hombres. Gracias a ellos el orden pudo ser restablecido. Berlín es recuperado. Los sublevados comunistas se rinden en Sajonia, Turingia y Hamburgo. En Weimar, la

Asamblea Constituyente es escoltada por los "cazadores" del general Märker.

En Munich, unos durísimos combates oponen los cuerpos francos del coronel Ritter von Epp al ejército rojo de Rudolf Eglhofer. En la madrugada del 30 de abril, los rehenes, miembros la mayoría de la Sociedad Thule, son masacrados y sus cadáveres, descuartizados, son esparcidos por las calles de la ciudad. El 2 de mayo, la cervecería Mathöser, cuartel general de los comunistas, es tomada al asalto. La ciudad es liberada. El 6 de mayo, los cuerpos francos se retiran de Munich. En recompensa a los servicios prestados, cada uno recibe, sin distinción de grado, diez marcos, dos salchichas y un pan.

Después del asesinato de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo (15 de enero de 1919), los espartaquistas han perdido el control de los consejos obreros. La socialdemocracia retoma el poder. La República de Weimar se instala en una calma tensa.

Es un tiempo de contrastes. Von Salomon escribe: "Agotados y hambrientos por la marcha, oíamos el son de las melodías negras que escapaba de los bares y las salas de fiesta, donde las hijas de los burgueses se divertían bailando danzas sensuales. A lo lejos, de cuando en cuando, el chasquido de un fusil, disparado por alguno de los camaradas más alejados, rompía el cuadro de esta escena".

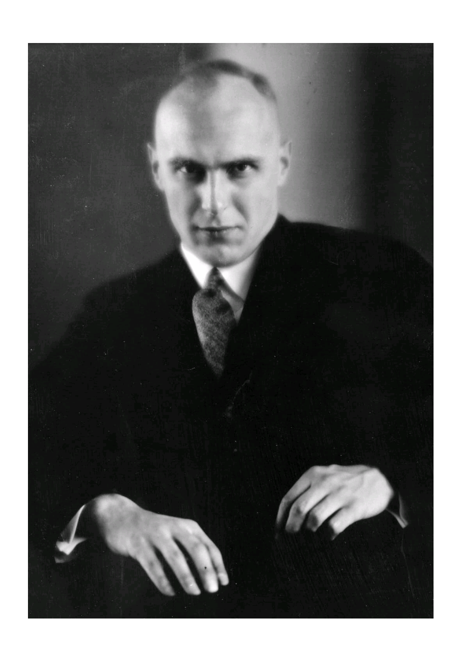
Más lejanos aún se encontraban los hombres del "Baltikum", los deseperados de la patria.

El Baltikum

Al día siguiente del armisticio, Alemania había sido autorizada a mantener sus tropas en los países bálticos: los aliados temían una expansión de la Rusia soviética. El general Rüdiger von der Goltz, antiguo jefe de la Unión de Sociedades Patrióticas de Alemania, tuvo entonces la idea de recuperar en el Este lo que su país había perdido en el Oeste. Presentado en Letonia con poderes especiales, retoma por su cuenta, modernizándola, la política de los caballeros teutónicos.

"Su plan fue rápidamente trazado – relata Dominique Venner: atraer y asentar en Curlandia a todos los soldados desmovilizados que no encontraban trabajo y transformar la región en una vasta colonia militar y agrícola, en donde los soldados-campesinos, encuadrados por sus oficiales, estarían prestos a tomar las armas en cualquier momento".

Los soldados desmovilizados comienzan a afluir. "La patria –escribe von Salomon– solamente continúa brillando en unos pocos cerebros iluminados".



En febrero de 1919, von der Goltz dispone de 20.000 hombres. En sus memorias, diría: "Tenía cuatro enemigos a combatir: el ejército bolchevique, los consejos de soldados, el gobierno letón germanófobo y los aliados. Siguiendo los preceptos de la escuela de guerra, tomé la resolución de no combatir contra todos a la vez, sino uno detrás de otro, comenzando por los bolcheviques" (Meine Sendung in Finnland und im Baltikum, 1920).

La ofensiva comienza el 1 de marzo. Libau, Mouravievo, Mitau son ocupadas después de una serie de combates sangrientos. El 22 de mayo, los cuerpos francos entran en Riga, donde liberan a unos 2.000 rehenes que los bolcheviques utilizaban para extorsionar a sus familias.

Pero la aventura no tendrá continuación. En 1920 Francia y Alemania deciden favorecer la constitución de un gobierno

letón. Los aliados exigen que los cuerpos francos del Baltikum sean repatriados.

La decisión es extremadamente mal recibida. Un buen número de oficiales rechazan simple y llanamente obedecer. El cuerpo franco del germano-lituano Gerhart Rossbach, que ha reconquistado a los polacos la ciudad de Culmsee, en la Prusia Oriental, anuncia que "no tiene intención de disolverse" (Rossbach transformará su unidad en una comunidad de trabajo, en Pomerania). Otros voluntarios se hacen nacionalizar rusos y constituyen una especie de ejército blanco, que continuará la guerra en la región de Riga. Otros se instalan en los países bálticos. La mayor parte retornan a Alemania.

En el espacio de unos pocos meses, la cólera del joven von Salomon y sus amigos se dirige hacia una República que ellos mismos habían salvado del comunismo. El general von der Goltz, ante sus hombres, exclama: "No podía adivinar que me entregaron un sable roto, ni que mi enemigo habría de ser mi propio gobierno y mi propio pueblo".

Escribe Dominique Venner: "En el caos alemán, en medio de los enfrentamientos entre las clases y los partidos, los cuerpos francos aparecieron como la única encarnación del Estado. Eran los únicos que disponían de la necesaria fuerza. Eran los únicos que se mostraban indiferentes a los conflictos de interés. Eran reclamados por todos, pero no eran bienvenidos para nadie. A su paso, el desorden terminaba, las ciudades quedaban pacificadas y la República retomaba el control. Acostumbrados a vivir en condiciones extremas, rechazaban las tentaciones del modo de vida burgués, su calma y su confort".

A la repugnancia por el humanismo y las instituciones burguesas, muchos añadían el gusto por la guerra y la nostalgia de la acción. "Llevaban la guerra en la sangre. La guerra les poseía, la guerra les dominaba, la guerra no les dejaba escapar".

Anota Marine Droz: "En los cuerpos francos se desarrolló una mentalidad particular: mentalidad de gentes completamente desarraigadas y desheredadas, que no querían para ellas más salud que la persistencia de las hostilidades. Muchos de los voluntarios de los cuerpos francos habían pertenecido al Movimiento de la Juventud (Jugendbewegung) o a las tropas de choque. Tenían la convicción de que el ejército había sido traicionado y que Alemania había recibido una puñalada por la espalda, que el ejército no era responsable de la derrota. Muchos no conocían otra cosa que la guerra, y era natural que no lograsen acomodarse ni quisieran vivir en un mundo en paz".

El rencor de los "soldados perdidos"

Para un soldado que ama su oficio, ser cazador es siempre mejor que ser presa. Dice von Salomon: "No sabíamos lo que queríamos, ni queríamos lo que sabíamos. Nos marchitábamos en la confusión, pues teníamos la sensación de no saber qué hacer con nuestro tiempo" (Los réprobos).

La ideología no contaba nada: "Hacer, hacer no importa qué, no importa cómo, ser revoltoso por principio, expresar la propia energía por todos los medios, por todas las audacias: la sangre jamás corre en vano>>. Más tarde, el héroe de La aldea pronunciará una palabra decisiva: <

Como en todos los casos de "soldados perdidos", la historia terminó en un "putsch". En marzo de 1920, el "putsch" Kapp-Lütwitz corresponde al punto culminante del rencor de los cuerpos francos.

Los aliados habían exigido la disolución de la brigada Ehrhardt. Fundada por un capitán de corbeta, héroe de la Marina Imperial, este cuerpo, que había representado un importante papel, era visto como un centro de agitación nacionalista. Su jefe, Hermann Ehrardt, gozaba de una gran popularidad, y sus hombres habían compuesto para sí un himno de rabia y de cólera: Hakenkreuz am Stallhelm!

Amenazada en su existencia, la brigada Ehrhardt decidió reaccionar. El 12 de marzo, los cuerpos francos marchan sobre Berlín. El canciller Ebert es obligado a entregar la ciudad. Dos oficiales, Kapp y Reichswehr, intentan hacer "bascular" la Reichswehr (el

ejército estatal). Pero los cuadros del ejército vacilan. La situación no tarde en degradarse. Una huelga general, que paraliza la capital, pone fin a la empresa.

Ernst von Salomon, que había participado en el "putsch", describe el disgusto que provocaba en sus compañeros toda actividad política "legalista". Para tratar con los traidores a la patria (Vaterlandsverräter), decretaban, solamente valían los medios radicales.

Reducidos al "paro", algunos activistas se enrolaron en el pequeño ejército de 100.000 hombres que los aliados habían autorizado en Alemania. Otros entraron en los Einwohnerwehren, auxiliares de la Reichwehr que constituían una especie de policía local, oficialmente disueltos en 1921. La mayoría de ellos se refugiaron en el seno de asociaciones de antiguos combatientes, de clubes de tiro, de sociedades deportivas o culturales.

En un clima que es difícil de imaginar hoy en día, aparecieron una gran multitud de pequeños partidos, movimientos diminutos y grupúsculos, legales y clandestinos: Wikingbund, Bund (liga) de los amigos del Edda, Bund de Franconia, Bund de los lobos combatientes (Wehrwolf Bund), Bund Arminius, Wandervogel Aryen, Nerothed Wandervogel, Partido de la Encarnación de la Resistencia del Pueblo y la Nación, Partido Pangermano, Asociación para el Resurgimiento de los Caballeros Teutones, Círculo de Estudios del Rig Veda, etc., etc., etc.

En agosto de 1920, unas 20 asociaciones secretas bávaras se fusionaron y constituyeron la Organización Escherich, comúnmente conocida como la "Orgesch". Allí pueden encontrase muchos antiguos miembros del Stahlhelm (el "Casco de acero"), del Oberland Korps, de la Jungdeutscher Order, de la Liga de los Lobos Combatientes, etc.

Poco después, aparece la Organización Cónsul (OC), implantada un poco por todas partes por el capitán Ehrhardt y animada clandestinamente por el jefe de la policía de Munich, Pöhner. Su palabra de orden: "No más negociaciones".

Escribe von Salomon: "La imagen que se tiene de la OC es que su mano se extiende por todas partes. Pero lo que extraña e inquieta a la vez es que a la ruidosa indignación haya de oponerse el susurro de una sociedad secreta, y que la angustia apurada se acompañe de una satisfacción perversa. Hay instantes en que, incluso en el corazón del más modesto y leal de los funcionarios, los rumores fantásticos que corren sobre la OC hacen vibrar los entusiasmos".

En 1921 surge una nueva aventura. Polonia, forzada por los aliados, intenta apoderarse de una parte de la Alta Silesia. Por medio de un referéndum, la población se pronuncia, el 4 de marzo, por la pertenencia a Alemania. Pero Varsovia no acepta los resultados. Los civiles alemanes son encarcelados, torturados y fusilados. El general Le Rond, presidente de la Comisión de Control Interaliada, es favorable a los polacos. Reagrupados bajo las órdenes del general Hofer, 15.000 hombres de los cuerpos francos se constituyen en grupos de autodefensa (Selbstschutze), organizan la defensa de las villas y la protección de sus habitantes.

Weimar, sin embargo, los desaprueba. La frontera del Reich se cierra detrás de ellos. El 24 de noviembre, el ministro del Interior ordena la disolución de los Selbstschutze y el desarme de los voluntarios. Los hechos del Baltikum se reproducen.

Recuerda von Salomon: "Amenazaron a los polacos con la aprobación universal y a nosotros con la prisión. Habíamos ofrecido al gobierno, como un regalo, una victoria preciosa. Pero la dejaron caer por tierra, para ser pisoteada".

Gerhardt Rossbach, de regreso de la Alta Silesia, comienza a crear sus propias células en el interior de la Reichwehr: las Reichwehrblock Rossbach (RWBR). Los "réprobos" se dispersan una vez más.

Schlageter y Rathenau

Se les reencuentra en 1923, en el Ruhr, ocupado desde el mes de enero por tropas francesas y belgas bajo el mando del general Degoutte. La ocupación es extremadamente

impopular, hasta conseguir la unanimidad de la opinión contra ella, tanto de los obreros como de los jefes de fábrica. Los cuerpos francos animan un movimiento de resistencia, en donde Leo Schlageter habría de convertirse en un símbolo.

Schlageter, como von Salomon, había participado en el "putsch" Kapp y en los combates de Silesia. Miembro del Korps Havenstein, también era, desde 1922, militante del NSDAP (Nationalsozialistische Deutsche Arbeiter Partei). El 1923 hizo saltar un puente del ferrocarril de Calkum, paralizando el tráfico organizado por los ocupantes. Arrestado por los franceses, sería fusilado el 26 de mayo después de un juicio sumarísimo, en Golzheimer, al norte de Dusseldorf. Sus compañeros serían deportados a Cayena.

Diez años más tarde, Schlageter sería declarado héroe nacional, levantándose por toda Alemania monumentos en su nombre. Su tumba se encuentra en Schönau, su villa natal.

Comenta Venner: "Incluso los comunistas celebraron la memoria de Schlageter, presentándolo como un héroe perdido. La política exterior soviética buscaba por esa época una alianza con Alemania contra Polonia, Francia y el Oeste en general. La idea de una alianza entre las naciones favorecía una posible revolución nacional-bolchevique en Alemania. El terreno parecía propicio para un nuevo asalto comunista contra la República de Weimar".

Paralelamente, los cuerpos francos crean una serie de tribunales secretos, inspirándose en la Santa Vehme, misteriosa institución nacida en el siglo XII, en Westfalia. En un capítulo de Los réprobos, precisamente titulado "La Santa Vehme", von Salomon relata la ejecución (fallida) de un espía.

Entre 1919 y 1922 se producen un total de 354 atentados políticos. El 26 de enero de 1920, Matthias Erzberger, ministro de Hacienda y jefe del Zentrum (el partido católico), que no ha dejado de reclamar la estricta aplicación de las cláusulas del Tratado de Versalles, es asesinado por dos miembros de la Organización Cónsul, los tenientes de marina Heinrich Tillessen y Heinrich Schulz. Arrestados, los dos "réprobos" reivindican su acto con fiereza.

El 24 de junio de 1922, Walther Rathenau, ministro de Asuntos Exteriores en el segundo gabinete Wirth, abandona su villa de Grünewald en un auto camino de Berlín. En un recodo, otro automóvil, que estaba aguardando, le deja pasar y le sigue. Al poco, los tiradores de marina Kern y Fischer, mientras adelantan de nuevo al vehículo de Rathenau, disparan sus revólveres y arrojan dos granadas de mano. Rathenau, que intenta escapar a pie, es rematado sobre el asfalto.

El germanista Edmond Vermell ha incluido a Rathenau entre los doctrinarios de la revolución conservadora alemana, al lado de Thomas Mann, Oswald Spengler y Keyserling.

Adepto a la vez de Bergson y de Nietzsche, soñaba con un "reino del alma" en donde el hombre mecanizado, el Zweckmensch (el hombre que no persigue sino fines exteriores a su propia vida) sería considerado una anormalidad. Subordinaba la "verdadera democracia" a la instauración del Volkstaat (el Estado adaptado a la vida sustancial del pueblo), y había construido toda una filosofía sobre la curiosa oposición entre "una raza del miedo, morena e intelectual" y una "raza rubia dominadora, valiente y sin espíritu".

"Hay que desconfiar –decía– de las ideas que se apoyan en demostraciones, y no se dejan guiar por la voz interior que habla con severidad y no dice sino la verdad" (¿Adónde se dirige el mundo?, 1920).

Rathenau era un cúmulo de contradicciones interiores. Atraído tanto por el capitalismo como por el comunismo, soñaba con un mundo racional fundado sobre la economía y con una era que pusiera fin a las patrias, mientras no dejaba de asumir posiciones aparentemente opuestas.

Para los nacionalistas alemanes, Rathenau era, ante todo, el símbolo de la derrota y de sus consecuencias. Miembro del partido socialdemócrata, había aceptado la dirección del ministerio de Reparaciones.

Después, siendo ya ministro de Asuntos Exteriores, había firmado en Rapallo el acuerdo germano-soviético por el cual Alemania y la URSS reanudaron sus relaciones diplomáticas, acuerdo que también inauguraba una política de colaboración entre la Reichwehr y el Ejército Rojo.

Durante sus exequias, el canciller Wirth landó su célebre desafío: "¡He aquí al enemigo que destila veneno por las arterias del pueblo! ¡Aquí está ese enemigo! Y no hay duda, ¡está a la derecha!"

Al día siguiente, la policía ofrece un millón de marcos a quien facilite la captura de Kern y Fischer. Poco después la recompensa asciende a cuatro millones y medio de marcos. Son finalmente localizados en un castillo propiedad del escritor Hans Stein. El primero es abatido por los disparos, el segundo se suicida.

Ernst von Salomon había comprado el coche con el cual los dos oficiales habían cometido el atentado. Detenido después de la muerte de Rathenau, fue condenado a cinco de reclusión por su "participación activa" en el atentado. Después de tres años en la penitenciaría de Kiel, sería amnistiado en 1928.

En la cárcel escribió el boceto de su primer gran libro: Los réprobos.

Los réprobos

La publicación de Los réprobos, en 1929, ejerció una verdadera fascinación en el mundo intelectual de la época. Los militantes políticos de todas las orillas descubren en la obra el eterno romanticismo de la acción. Drieu la Rochelle, en sus Notas para comprender el siglo, evocará con nostalgia "al combatiente de la Gran Guerra formado en los Sturntruppen, más tarde alistado en los cuerpos francos, al terrorista asesino de Rathenau, al boy-scout, al Wandervogel errante de casa de la juventud a casa de la juventud, de un lado a otro de Europa, enamorado de los paisajes desconocidos".

En los alrededores e 1960, los militantes y los golpistas de todo género, réprobos y abandonados ellos también, releyeron con pasión estas páginas en donde se describía el rostro fraternal de los grandes activistas del pasado: "Éramos locos, pero conscientes de nuestras acciones. Sabíamos que seríamos abatidos por la cólera de todas las gentes que se agitaban en torno a nuestras cohortes temerarias. Pero si una locura fue alguna vez un método, esa fue la nuestra. No nos resignábamos a una época que renunciaba a todo. Escupíamos un "no" a la cara de la Alemania de nuestro tiempo, comentando entre susurros como habría de sonar ese "sí" a la Alemania que habría de venir. Nuestra locura era una orgullosa obstinación. Estábamos preparados para soportar las consecuencias de nuestra obstinación. Un hombre no puede hacer más".

Durante medio siglo von Salomon vivió a la sombra de Rathenau. Pocos meses antes de su muerte, con ocasión del cincuentenario del atentado, en una emisora de radio, Ernst Jünger le preguntó con su voz cadenciosa: "¿Por qué no tiene el coraje de admitir que Rathenau fue muerto porque era judío?" Von Salomon, como siempre, había respondido: "Porque no es cierto".



En 1932, von Salomon se trasladó a Francia. Pasó seis meses en los Pirineos atlánticos, en San Juan de Luz. Aquellos recuerdos dieron luz a una nueva novela llena de ironía, titulada Boche in Frankreich ["boche" es un término despectivo francés para señalar a los alemanes. NdT]: "Todos los franceses que me escuchan hablar en francés sonríen compasivamente. Hablo el francés como mi amigo el comisario de policía de San Juan de Luz, que pasó dos

años en un campo de prisioneros de guerra, habla el alemán. Juro que nunca más abusaré de mis conocimientos de la lengua francesa con el objeto de hacerme entender en esta tierra".

La República de Weimar disfruta la relativa clama de su plena madurez. En Berlín, los cabarets están permanentemente abarrotados. Pero más de seis millones de parados deambulan por las calles, mendigando y malviviendo. El 30 de enero de 1933, Adolf Hitler se convierte en el nuevo canciller.

De la autoridad a la totalidad

Muchos de los antiguos miembros de los cuerpos francos se encuentran ahora en las filas del partido nacionalsocialista. Desde 1920, precisa Uwe Lohalm (Völkischer Radikalismus, 1970), la Liga para la Defensa y el Ataque (Schutz und Trutzbund) ha tendido una especie de puente entre los cuerpos francos y el NSDAP. El programa de la Wikingbund, emanación semilegal de la Organización Cónsul, está prácticamente calcado del presentado por el movimiento hitleriano.

Reinhard Heydrich, el futuro jefe del Leibstandarte Adof Hitler (la guardia personal de Hitler), había sido miembro del Schutz und Trutzbund. Su superior inmediato, Himmler, había pertenecido al Einwohnerwehr de Munich. Rudolf Hess había pasado por el cuerpo franco Regensburg. Martin Bormann fue el tesorero de la comunidad de trabajo de Rossbasch, en 1922. Sepp Dietrich, el organizador de la Gestapo, procedía del cuerpo farnco Oberland; Constantin Hierl, jefe del Servicio de Trabajo después de 1933, del cuerpo franco de Augsburgo.

Pero sería un grave error no ver en los cuerpos francos más que una simple "cantera" de nazis. Entre los voluntarios de 1919 y 1921 también se encuentran un gran número de oponentes (de derecha) al régimen nacionalsocialista.

Desde su llegada al poder, Hitler había hecho arrestar al conde de Arco-Valley miembro influyente de la Sociedad Thule, quien fuera el asesino de Kurt Eisner. Durante la "noche de los cuchillos largos", el 30 de junio de 1934, numerosos antiguos jefes de los cuerpos francos fueron ejecutados: Karl Ernst, Edmund Heines, Oskar Stable, August Schneidhuber, Hans Peter von Heydebreck, Hans Hayn, Fritz von Krausser –y también Werner von Fichte, bisnieto del autor de los Discursos a la nación alemana, veterano del Baltikum y de la Alta Silesia. Otros, como Wilhelm Canaris o Wolf Heindrich Helldorf, figuran entre los conjurados del 20 de julio de 1944. El capitán Ehrardt rompió con Hitler en 1923. Adversario declarado del nazismo, vivió refugiado en Suiza durante la Segunda Guerra Mundial. Froedrich Wilhelm Heinz, antiguo miembro de la OC, había preparado un atentado contra Hitler en 1938. Gerhardt Rossbach por poco escapó a su ejecución.

Como una buena parte de los alemanes del norte, von Salomon tienen cierta desconfianza ante los "bebedores de cerveza" de Baviera. Las "catedrales de luz" de Nuremberg llaman su atención, pero sin hacerle vibrar. Como Ernst Jünger y los adeptos al "socialismo prusiano", prefiere guardar las distancias frente a un movimiento que le parece demasiado plebeyo. Más que un nacionalismo revolucionario, profesa un aristocratismo rígido.

Más tarde diría: "Consideraba una infame traición al verdadero objetivo el intento de Hitler de desplazar el acento decisivo del Estado al pueblo, de la autoridad a la totalidad".

Su hermano, Bruno von Salomon, habría de llegar más lejos. Después de haber lanzado la revista Der Aufbruch, se uniría al partido comunista en los últimos años de la República. Su estado espiritual correspondía al de un cierto número de intelectuales alemanes que, hacia 1930, rompieron violentamente con la burguesía y que consideraban que una guerra de revancha contra Occidente solamente podría hacerse con el apoyo de la Unión Soviética. Estos intelectuales (Ernst Niekisch, Karl-Otto Paetel) formaron parte de los diversos grupos nacional-bolcheviques que abarcaban desde la "izquierda nazi" de Strasser hasta el "ala nacional" del KPD (Partido Comunista Alemán), en muchas

ocasiones basculando una y otra vez entre estas dos grandes formaciones políticas –las llamadas "células bistec" (pardas por fuera y rojas por dentro) y "células ciruela" (rojas por fuera, pero de hueso pardo).

A pesar de las ofertas que le son hechas, Ernst von Salomon rechaza "tener un puesto" en el III Reich. Prefiere retirarse al "exilio interior", trabajando como experto en manuscritos para la editorial Rowohlt. "Exilio interior" en donde también se refugiaron Hans Johst, Ernst Wiechert, Agnes Miegel, Hans Carossa, Emil Strauss, Ernst Jünger y su hermano Fritz-Georg Jünger, Kolbenheyer y, sobre todo, Hans Grimm, el autor de Volk ohne Raum ("Pueblo sin espacio").

El 9 de septiembre de 1935, Pierre Drieu La Rochelle llega a Berlín. Desde allí, escribe a una amiga: "Ayer tarde pude conversar con el escritor alemán que más admiro: Erns von Salomon, quien pasó varios años en prisión por la muerte de Rathenau. Habla con mucha fuerza y franqueza. Es algo bello ver a un hombre más allá de los sucesos. Lo dio todo para crear este régimen y ha rechazado todos los honores: un verdadero aristócrata. Entre ambos ha surgido algo así como un fluido cómplice; era fácil percatarse que nos entendemos el uno al otro".

Treinta años más tarde, el nacionalsocialismo permanecía en von Salomon como un recuerdo indeciso. Poco antes de su muerte, durante una conversación, celebraba los hechos de armas de las Waffen-SS. Pero subrayó: "Esos hombres no tenían nada en común con el nazismo".

En El cuestionario, el antiguo cadete imperial se confesaba incapaz de dar una opinión sobre el extraño "cabo de Bohemia" que fue capaz de resumir en veinte años la historia de veinte siglos: la lucha por el poder, el Imperium, el crepúsculo de los dioses: "Ese Führer venido de las sombras que no encontrará par en la historia".

Año 1945. Comienza la depuración. Ernst von Salomon es nuevamente arrestado, esta vez por los norteamericanos. Se le acusa, por error, de pertener al Werwolf, la guerrilla nazi que hostigaba al ocupante.

Los aliados han creado no menos de 262 comisiones de desnazificación. Para establecer las responsabilidades exactas de siete millones de militantes del partido nazi, hacen distribuir doce millones de ejemplares de un "cuestionario" compuesto por 125 preguntas detalladas. No responder implica no acceder a la cartilla de racionamiento ni al permiso de trabajo.

Von Salomon emplea cuatro meses en contestar cada pregunta de forma extendida, dando forma a un nuevo libro: "El cuestionario". En él retrata una vez más su pasado, con una tal franqueza que escandalizaría a numerosos lectores, sobre todo entre las autoridades de ocupación. A su muerte, el semanario Der Spiegel aun denunciaría su "rabia" y su "insufrible falta de humildad".

1929: la revuelta campesina

Después de El cuestionario, von Salomon publica La aldea, su única verdadera novela.

El libro se sitúa en la región de Schleswig-Holstein, al norte del Elba. Dunas, diques, praderas conquistadas al mar. Paisaje de "polders", como en Frisia y los Países Bajos. País rural, en donde la llanura (Geest) se opone a los Marschen.. Bajo la República de Weimar, el pequeño campesinado, arruinado, trabaja únicamente para intentar sobrevivir. Los precios de los productos industriales aumentan regularmente cada año, mientras que los productos agrícolas, devaluados, no dejan de bajar.

A comienzos de 1929 estalla la revuelta. Un grupo de campesinos toma el control de la protesta. El líder se llamaba Klauss Heim, "un hombre grueso, tan fuerte como uno de sus bueyes con unos pocos cabellos grises asomando del sombrero que jamás se quitaba".

"-¿Qué hemos de hacer?, preguntaban los campesinos a Klauss Heim, primero entre los iguales. Y Heim contestaba una y otra vez: -Ayudarnos a nosotros mismos".

Los nacionalsocialistas aprovechan el suceso para implantarse en el Norte de Alemania, hasta ahora muy reticente a sus proyectos. El 7 de marzo de 1929, en el pueblo de Wöhrden, los comunistas tienden una emboscada a un grupo de "camisas pardas". Del choque resultan 2 muertos y 23 heridos. 6.000 personas acuden a los funerales, entre ellas el propio Hitler acompañado por el jefe de las SA y el Gaulaiter Lohse. Ese mismo día 500 campesinos se afilian al NSDAP. En las elecciones de julio de 1932, los nacionalsocialistas obtienen el 76% de los sufragios de la región.

Otro personaje de la novela, Hinnerk, es a la vez nacionalsocialista y comunista. "Es necesario –dice– establecer como ley suprema la única ley decente: la camaradería. Hay quien afirma que existe una camaradería de derechas y otra de izquierdas, una nacionalista y otra socialista. Yo le pongo etiquetas a las cosas importantes".

En 1960 aparece El destino de A.D. –relato verídico, afirma von Salomon. A.D. nació en 1901. Oficial de la Reichwehr durante la Primera Guerra Mundial, fue acusado, erróneamente, de simpatías comunistas. Arrestado y encarcelado, fue transferido por los nazis a un campo de concentración. Pero en 1945 es nuevamente detenido por los norteamericanos, acusado erróneamente de colaborar con el III Reich. Nueva condena y nuevo encarcelamiento, seguido de nueva liberación. Así, durante toda su vida, A.D. no dejó de ser un peón en actos que nunca había cometido, viviendo "a la sombra de la historia".

Von Salomon relata la vida de A.D. de un modo frío en impasible, que en nada recuerda al estilo ardiente de Los réprobos. Y es que, con el tiempo, ha aprendido a observarse a sí mismo.

"Creemos en el instante en que se decide toda una vida, creemos en la felicidad de las decisiones rápidas", había escrito en Los réprobos. De hecho, considerado por todos como un hombre de acción, von Salomon había sido "un observador apasionadamente comprometido". A.D. no había conocido ninguna de las aventuras en las que participó von Salomon.

Superar el pasado

Sin dejar de acusarse a sí mismo, y siempre a contratiempo, Ernst von Salomon parece haber tenido una vida excepcional, en cuanto su propia vida se confunde con los sucesos en los que participó. Viviendo demasiado tarde o demasiado pronto, encarna perfectamente todas las contradicciones de la vieja y muerta Alemania imperial. Su existencia fue el reflejo de una época, y si su persona fue objeto de tantas polémicas es porque se ha querido ver esa época a través de él.

En su Portaretratos de los aventureros (1965), Roger Stéphane asocia a Ernst von Salomon con T.E. Lawrence y André Malraux. En él reconocemos, junto a Ernst Jünger, al mayor escritor alemán del siglo XX.

Dice al final de El destino de A.D.: "Quienquiera que encuentre hoy en día a A.D., tenga presente que se encuentra ante un hombre que, durante veintisiete años, ha sido la víctima expiatoria de los pecados de su tiempo: un hombre que, en medio de los problemas de nuestro pasado no superado, no ha podido superar su propio pasado. Un hombre de una cierta edad, discretamente vestido de gris, con un audífono en la oreja derecha, fijo sobre la gruesa montura de sus gafas. Suele pasear con su perro, un perro de talla media y de raza indefinible, deteniéndose pacientemente con él en cada esquina de la calle".

En 1972, Ernst von Salomon había, por fin, superado su propio pasado. Era un hombre mediado y corpulento, de ojos vivaces y con un eterno "foulard" gris sobre su camisa.

"Soy un alemán sin Alemania –decía–, un prusiano sin Prusia, un monárquico sin rey, un socialista sin socialismo, y también sería un demócrata si tuviese una democracia. La guerra, la revolución, el combate de las ideas, todo me lo he bebido como el alcohol".

© Alain de Benoist. Traducción de Santiago Rivas

El Pensamiento de Othmar Spann

Giovanni Monastra

*E*n la nueva colección de la editorial Séptimo Sello (Settimo Sigillo) -- coleccion que tiene el significativo titulo de Contra -- que el editor Carlo Gambescia ha dedicado a la difusión del pensamiento antieconomicista y antiutilitarista, se edito hace poco el volúmen *Smith* (Roma, Settimo Sigillo, 2000, 64 pp.), cuyo autor, Othmar Spann, notable exponente de la llamada Revolución Conservadora, analiza la teoria del inglés Adam Smith (1723-1790), fundador de la escuela clasica liberal. El texto -- acompañado de una puntual introducción de Giuliano Borghi --- está tomado de una edición italiana anterior mas voluminosa del pensador austriaco, publicada por la editorial Sansoni en 1936 y titulada *Breve historia de la teoria economica*, que merecería publicarse en su totalidad.

En los años treinta Othmar Spann (1878-1950) fue conocido en Italia gracias a Julius Evola, quien le invito a escribir en su Diorama filosofico -- la pagina cultural que aparecia en el diario que diriguia Farinacci, *Régimen Fascista* --- y en la revista *Lo Stato*, dirigida por el jurista Carlo Costamagna. Aunque fueron numerosos y poco difundidos sus ensayos traducidos al italiano, ningun otro libro, aparte del anteriormente citado, aparecio en Italia en ese periodo. Solo hasta los años ochenta, y gracias a las ediciones Di Ar, se publico por primera vez, uno de los textos fundamentales de Spann, *El verdadero Estado*, mientras que la editorial Septimo Sello ha recogido en un solo libro las contribuciones de su discipulo Walter Heinrich (1902-1983) en la revista *Lo Stato*. Tambien debemos recordar el volumen Diorama filosofico (Ediciones Europa, 1974), antologia de ensayos aparecidos en el suplemento homonimo del diario de Farinacci, que contiene algunos escritos de Spann y de Heinrich.

Antes de señalar el merito especifico en este libro, es oportuno hacer una breve semblanza de la figura de Spann, poniendola en el contexto de su epoca. Hijo de un pequeño empresario, estudio economia y sociologia en Viena, Zurich y Tubinga, donde se graduo en 1903 en ciencias del Estado. De 1909 a 1918 enseño en la Universidad de Brünn, que tuvo que dejar despues de la derrota del Imperio Austro-hungaro. En 1919 fue llamado a la catedra de economia politica y ciencias sociales en la Facultad de Leyes de la Universidad de Viena.

En los años viente su fama se acrecienta notablemente, y con rapidez se convierte en el principal teorico de las posiciones nacional-conservadoras catolicas en el mundo de habla alemana. Eric Voegelin, en su memorial autobiografico, al recordar sus años de estudiante en la Universidad de Viena entre 1919 y 1922, observaba que, aparte de Hans Kelsen, los jovenes se sentian atraidos por la figura del economista y sociologo Othmar Spann, debido a lo fascinante de su pensamiento, que trascendio los limites y la aridez de las concepciones *utilitaristas*, muy en boga entonces.

Es significativo recordar que Friedrich A. Hayek -- quien siguio las lecciones de Spann -- fue expulsado de su seminario. Igualmente es muy conocida la oposicion de Von Mises y de Roeoke a las ideas de Spann (y tambien de Sombart), a quien acusaban de "irracionalista" y de ser enemigo de la cultura y la civilizacion occidental.

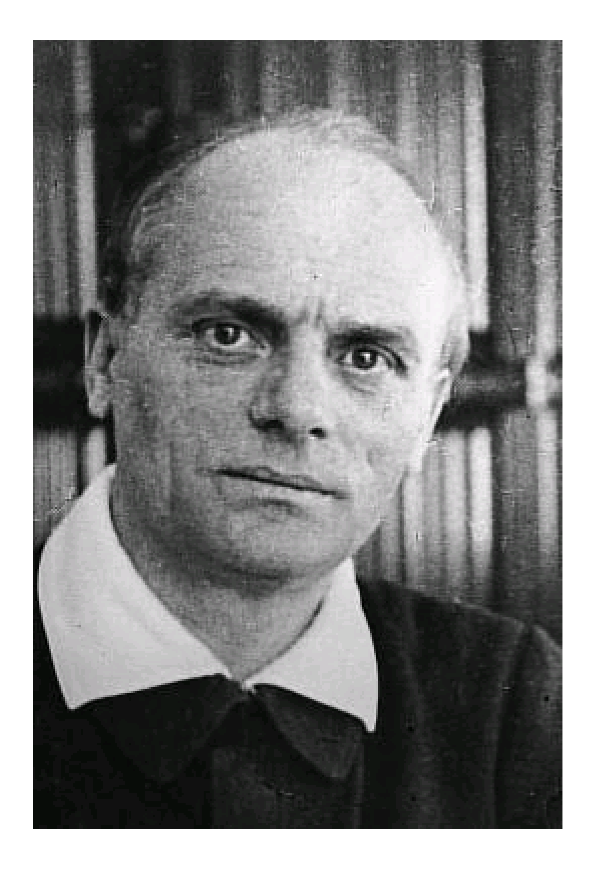
Opuesto a la ideologia marxista y demoliberal, el teorico conservador austriaco sostuvo, en todos sus libros, la concepcion que el llamaba "universalista," que se puede definir en terminos mas actuales como *holista* y *organicista*, y que se traduce -- en el ambito politico-social -- en el concepto del Standestaat. Se trata de una version particular del Estado corporativo, sumamente *adversa a cualquier centralismo devorador*, caracterizada por la importancia fundamental que desempeña la *totalidad social* (¡no el Estado burocratico!) respecto de

las partes -- y de los individuos tambien -- y por el concepto de la naturaleza radicalmente comunitaria del ser humano entendida en un sentido integral. En la vision de Spann, esto ultimo realiza su maximo valor intrinseco cuando se inserta en la macrocomunidad nacional, que comprende e incluye todos los aspectos de la vida humana, sin que por ello se transforme en una estructura totalitaria.

El Estado tiene su origen y justificación historica en la relacion concreta de este aspecto especificamente tipico del hombre; un Estado es fruto de la necesidad humana de vivir comunitariamente, y no del temor hobbesiano del *homo hominis lupus* o de la convenencia de tipo contractual. En el vertice de tal ordenamiento comunitario nuestro autor situa, entonces, la estructura estatal que resulta asimilable a una corporacion sui generis, jerarquicamente subordinada a otras, y dentro del cual reside una figura espiritualmente superior, la de los "sabios" liberados interiormente de los condicionamientos materiales. Su ideal, pues, era radicalmente antiindividualista y estaba permeado por una fuerte tension espiritual, tambien antiutilitaria, lo que para un estudioso de la economia era entonces una anomalia respecto del pensamiento corriente.

Lo que Spann promovia -- acompañado de un riguroso replanteamiento que no era ajeno a la crisis de la posguerra, pero en terminos filosoficamente nuevos -- era la idea tradicional y un poco idealizada del *Imperium*. Las referencias principales de su pensamiento eran la doctrina de Platon y Aristoteles, la especulacion escolastica medieval y -- para citar un nombre mas cercano a nuestros dias -- la teoria del filosofo romantico Adam Müller, amigo y colaborador del Principe Clement Von Metternich.

Con estas premisas, era natural que Spann desempeñara tambien un rol "politico" en su pais, que iba de la nostalgia habsburguesa a las aspiraciones pangermanistas y los fermentos socializantes. Dee hecho, durante cierto tiempo asume el papel de doctrinario del movimiento politico de la derecha conservadora austriaca, la Heimwehr. En la Universidad de Viena, desde los años treinta existian sectores de resistencia liberal-individualistas contra cualquier forma de pensamiento de tipo "comunitario", como el que representaban Spann y sus discipulos, e incluso el representado por un teorico pangermanista como el jurista Alfred Verdross, quienes eran vistos como los verdaderos enemigos infiltrados en la cuidadela de la ciencia humana de raiz iluminista.



Tampoco las relaciones entre Spann y los nacionalsocialistas fueron idilicas. De hecho, solo al principio fue tolerado y apenas soportado por los secuaces de Adolf Hitler. Posteriormente, mas o menos despues de 1935, sus ideas fueron constantemente atacadas en tanto se les consideraba expresion de un pensamiento clerical, reaccionario y nostalgico, perdido en la densa neblina del sueño de un imperio medieval y que estaba tutelado por la diferencia y la especificidad, promovida a veces *ante litteram* como "lo pequeño es bello," autentica blasfemia para la megalomania de un Reich milenario. Ademas los nacionalsocialistas no le perdonaban su edulcorada indulgencia hacia el racismo antihebraico, de sello

catolico tradicional, muy lejano a la virulencia antisemita del movimiento hitleriano. Asi, despues de la anexion de Austria a Alemania, en marzo de 1938, Spann, su hijo Rafael y tambien Walter Heinreich fueron arrestados y hechos prisioneros en el campo de concentracion de Dachau, donde permanecieron varios meses sometidos a los duros interrogatorios de la Gestapo. Despues de ser liberado junto con su hijo, Spann regreso a Viena, pero los maltratos sufridos en la prision le inflingieron graves daños a su salud. Murio el 8 de Julio de 1950, sin haber sido reintegrado a su puesto de docente universitario, a diferencia de Heinrich, quien despues de finalizar la guerra pudo regresar a la enseñanza.

En este punto se pueden hacer algunas puntualizaciones a la introduccion de Giuliano Borghi al libro Smith de Spann, donde el estudioso italiano critica causticamente la sociedad *monocefala*, tipica de nuestro tiempo, animada por "una consciencia practica, que es producida en virtud de la interiorizacion de una logica de los comportamientos individuales y sociales de caracter tecno-economico." Estamos ante la presencia de *caja negra* carente de proposito y de significado, aprisionada entre las redes del utilitarianismo, según la cual todo aquello que no pueda ser traducido en terminos de "eficacia instrumental y de utilidad" resulta "incomprensible e inaceptable." Por nuestra parte, queremos enfatizar en particular la *imposibilidad* de comprender -- esgrimida por los promotores de la perfecta buena fe de la *ideologia moderna* -- que tambien puedan existir opciones de vida reales y concretas radicalmente diversas a las que se conciben dentro de los horizontes del utilitarismo (y que en una perspectiva de cambio epocal, radical, nos hacen pensar ....).

Justamente, Borghi observa que la "actividad economica... se caracteriza por deshacer continuamente la igualdad sobre la que se funda la idea pura" y que debido a esto, una sociedad basada en la racionalidad calculadora y en el interes individual desenfrenado abre fatalmente la puerta al totalitarismo, entendido este como el unico remedio, en su propio plano, al deterioro social provocado por haber renegado la calidad en nombre de la cantidad. Podriamos concluir que para ser coherentemente antitotalitarios es necesario combatir, en primer lugar, la concepcion economicista de la vida, que tiene en Adam Smith a uno de sus mas coherentes animadores.

Spann situa adecuadamente al teorico ingles dentro de su epoca y su pais, donde se origina "ese genero de vida mas activa, mas complicada y mas opaca que es la vida de la libre economia de mercado." Smith -- anota tambien Spann -- se formo en un ambiente cultural permeado por el iluminismo, el derecho natural, el racionalismo y el individualismo. Afirmo "lo que su tiempo queria sentir", y dio una formula racional a una serie de impulsos difusos en la sociedad britanica del siglo XVIII. Encontramos en el pensamiento del estudioso ingles de que lo util constituye la causa primera de todos los fenomenos de la vida economica, y que la vida economica se realiza en la forma mas perfecta posible cuando los individuos pueden perseguir sus intereses sin ningun obstaculo, mientras que el Estado debe limitarse a mantener el orden juridico. La concurrencia de todos contra todos es vista como la base y el nutrimiento de la armonia social.

Spann, despues de haber expuesto sinteticamente la teoria de Smith, le hace una critica radical, en la que evidencia lo erroneo de colocar el mercado como el lugar central del fenomeno economico correctamente entendido. De hecho, en este ambito, el estudioso austriaco se basa en una concepcion holista que "presupone siempre una totalidad preexistente." Asi es como define la economia organica o universalista, como un "sistema de prestaciones de medios para determinados propositos": emerge tambien en este campo, la preeminencia de la accion común, mas que comunitaria, vuelta hacia una finalidad no-individualista.

Spann tambien denuncia la llamada "concepcion abstracta de la economia... concebida como algo rigurosamente aislado, contrapuesto a todos los demas elementos de la sociedad y de la vida humana: Estado, politica, moral, religion, etcetera...mientras

en la realidad los fenomenos economicos estan indisolublemente ligados a los fenomenos morales, religiosos, eticos, politicos", por lo que es imposible considerar abstractamente la economia, A esta parte, dedicada a la teoria de Smith, sigue un breve capitulo sobre el tema individualismo-universalismo (u organicismo), donde Spann sintetiza muy bien los puntos fundamentales de su pensamiento, sobre los que ya nos detuvimos anteriormente.



En definitiva, se puede decir que el pensamiento del estudioso conservador austriaco se caracteriza por una muy buena capacidad analitica y critica respecto de las concepciones "modernas" de la sociedad. Pero junto a estos recursos, lo que eso demuestra -- a nuestro parecer -- es algo irredemediablemente cercano a una debilidad propositiva que nos desarma, viciada sobretodo por una idealizacion de las estructuras y los organismos "tradicionales", incapaces de reducir *sicet sempliciter* la densa complejidad mecanica del mundo contemporaneo, que inevitablemente lo distorsiona y desnaturaliza de forma radical, arraigandolo a intereses poderosos y bien localizados. A este proposito no resulta extraño que, durante cierto tiempo, un magnate de la industria alemana, como Fritz Thyssen, haya sido uno de los mas convencidos defensores de la teoria de Spann.

© Diorama Letterario N° 242/ Revista Difusión, Abril de 2004. Traducción de José Antonio Hernández.

Ludwig Klages, Nietzsche y el conservadurismo revolucionario

Richard Hinton Thomas

Por lo que respecta a las partes más esenciales y características del libro *Deutsche Kulturrevolution* de Werner Deubel en 1931, con implicaciones y abundantes rasgos de conservadurismo revolucionario, hay dos escritores de una constante y crucial importancia. Uno es Nietzsche, que es citado una y otra vez en una abundante variedad de contextos y que es una especie de figura paternal. El otro es Ludwig Klages, a quien Deubel había conocido siendo estudiante en Munich en 1914 y a quien se mantuvo vinculado por fuertes lazos de amistad.

Klages es mencionado con menos frecuencia que Nietzsche, pero el libro es en buena medida un repertorio de sus principales ideas y toma partido en contra del "Geist" porque, al igual que Klages, lo considera un instrumento de poder y destrucción: se ha de oponer por lo tanto resistencia a la "intoxicación del Geist con el poder", tal como Klages reiteraba. También al igual que éste, se alinea con la "Seele" como la dimensión de la existencia desligada de las imposiciones y explotaciones del poder. Y así hay en la introducción una cáustica referencia a la idea de la "voluntad de poder", que tanto odiaba Klages, y que, de una manera típica del deseo del conservadurismo revolucionario de distanciarse de la Alemania guillermina, desacredita como "un nervio en el corazón de la vieja manera de pensar".

El azar quiso que Klages naciese el mismo año, 1872, que Nietzsche publicaba su primera obra importante "El nacimiento de la tragedia", a la cual, a pesar de ciertas críticas, como las expresadas en "El espíritu como oponente del alma", tanto debió. Sus comienzos se remontan a sus vínculos con el círuclo de George donde, al igual que

después de su ruptura con el mismo, mantuvo particularmente una amistad con Karl Wolfskehl y Alfred Schuler. Fue Wolfskehl el que le introdujo a la obra de Bachofen en la que halló inspiración para su estudio de la psique del hombre primitivo, y Schuler coadyuvó a despertar su interés por los nivels más profundos de la conciencia enterrados en un pasado lejano, y la idea de unas fuerzas creativas e instintivas latentes en la naturaleza humana a la espera de ser liberadas. Klages creyó reconocer en Schuler un "indudable retorno de las vibraciones existenciales de mucho tiempo atrás", la "reencarnación" de las experiencias de un pasado distante, y una "persona nacida otra vez" encarnando en sí elementos de una "ancestralidad revivida". En su libro "El eros cosmogónico" de 1921, Klages había de decir de aquél que un constante intercambio de ideas a lo largo de los años había dado como resultado tal similitud de ideas que hacía difícil, si no imposible, decir qué formulaciones concretas procedían en principio de Schuler o de sí mismo.

Eso se produce en una nota a pie de página en el contexto de un bosquejo de la esencia de la filosofía de Klages. Está contrastando "el sentimiento" con "el éxtasis elemental" y el "rapto erótico". Éste último lo describe con una metáfora del orgasmo –en unos términos que desafían una traducción equivalente- como *Drang des überströmens, der strahlenden Ergießung, des masslosen Sichverschenkens,* y dice, con una referencia explícita a Nietzsche y su deuda con Schopenhauer, que "penetra a través de los límites de la individualización en la vida de los elementos". No necesitamos que se mencione a Nietzsche en esa cita para reconocerlo en el trasfondo, y el propio Klages asemeja el éxtasis en cuestión al rapto dionisíaco tal como se describe en *Die Geburt der Tragödie*. Todo esto apunto hacia lo que es realmente el centro desde el que irradia el conjunto de la filosofía de Klages. De lo que está hablando es del mundo fundamental del "Seele", cuyo enemigo es el "Geist".

Klages insiste en que no se trata de que el "Seele" tenga algo que ver con lo que comúnmente se piensa de él, en un sentido despectivo, como el lado promitivo del hombre, ni que solamente el desarrollo del "Geist" pueda hacer del hombre un ser más libre y soberano. "No es el Geist del hombre lo que le libera, sino el Seele, y no le libera, como la gente piensa, de la carne, sino del Geist". Además, si en determinadas consideraciones, el "Geist" es un aspecto de la vida ennoblecedor y liberador, para Klages no forma parte en absoluto de la vida; es una especie de invasor del espacio procedente de otro mundo, de una "vida de fuera".

El énfasis se pone siempre en la destructividad del "Geist". Es destructor de la paz, de la naturaleza, del campo, de los vínculos orgánicos, de "la vida". Es el que idea los instrumentos –la industrialización, la tecnología y demás- de lo que engañosamente llamamos progreso; y allá donde se ha afirmado la idea del progreso, el hombre en su arrogancia ha "esparcido la semilla del asesinato y el horror de la muerte". El "Geist" hace que la gente se obsesiones con el progreso y se angustie por el futuro. Pero mirar sólo al futuro es volver la espalda al pasado. De modo que ya no existe un puente entre uno y otro. El sentimiento del hombre de unidad con su pasado se sacrifica a algo que, desde el momento en que no existe, es "una nada vacía". El "mundo de los dioses" cae víctima del "mundo de las ideas", y los "Urbilder" son enajenados: "espíritus del pasado", es decir, que necesitan "ser revividos y unidos a la sangre de las personas vivas". Sobresale también en la misma categoría la "Verstand", la razón, y también aquí Nietzsche es invocado como testigo con su afirmación de que todo lo que ella hace es una "componenda provisional" ("Notwerk"). A la misma familia, en el análisis de Klages, pertenece la "Wille", a la que tampoco se cansa de fustigar por sus características de autosuficiencia y ansias de poder.

La esencia de lo que Klages dice acerca del "Geist" es que enajena cuanto atrae su atención y lo exige para sí. Nietzsche ya había dicho otro tanto y Klages se remite convenientemente a un párrafo de "Más allá del bien y del mal". Aquí Nietzsche diferencia dos aspectos del "Geist". Uno se refiere a sus rasgos más dubitativos y

escépticos: o sea, en su sentido de intelectualidad. En esta línea habla de "el placer que halla en la incertidumbre y la ambigüedad". El otro es el elemento que quiere "ser el dueño de su interior y de cuanto le rodea, sentirse como dueño". Y así su finalidad es siempre forzar a un modelo simple lo que es complejo y variado. La voluntad que lo motiva es "la voluntad de someter, dominar y dirigir". Es la capacidad del "Geist" para apropiarse de lo que le es ajeno lo que Nietzsche enfatiza, y la palabra "apropiarse" se convierte en clave de la caracterización que Klages hace del "Geist".

No necesitamos detalles de esta índole para convercernos del enorme y variado débito de Klages para con Nietzsche. En *Las realizaciones psicológicas de Nietzsche*, que tuvo su origen en una serie de conferencias de 1920, evoca la conmoción suscitada por Nietzsche en los apños 1890, y de la que él –comenta- fue espectador ya que por aquellos tiempos los acontecimientos lo pusieron en contacto con unas personas para las que el efecto que aquél provocaba "era un suceso sólo comparable a un tifón desatado, un maremoto o la erupción de un volcán"; cita en la que cabe ver una referencia a Wolskehl y Schuler, además del temprano despertar de su interés por Nietzsche. Cuando posteriormente empezó a pensar por su cuenta en tanto que "Seelenforscher", término que prefería al de psicólogo, y se hizo famoso sobre todo como grafólogo, Nietzsche continuò siendo importante para él también en ese campo. De hecho en la citada *Die Psychologischen* se erige en adalid de la idea de que fue con Nietzsche con quien empezó realmente la "Seelenforschung" o "investigación del alma".

Pero sin perjuicio de su tan larga y reiterada deuda con Nietzsche en tantos aspectos, lo criticó muy severamente desde un punto de vista: la aceptación que le da el concepto de "Wille", especialmente a la idea de "voluntad de poder". Un útil texto a tener en cuenta en esta línea es "Selbsbericht", escrito como introduccón a *Vom kosmogonischen Eros* y editado no menos de cuatro veces entre 1921 y 1930 y que concluye yuxtaponiendo uno de los aspectos que más admira en Nietzsche al factor que concretamente condena.

El primero enlaza con lo que Klages dice en *Die Psychologischen* acerca de cómo el "Geist" delimita y glorifica al individuo generando la "loca idea de la dominación del mundo por el ego deificado". La argumentación es que el "Geist", obsesionado con lo fines, idealiza al individuo –léase al individuo burgués- como el sujeto pensante que los realiza. Está pensando en el ego burguès desdde un punto de vista próximo al de Carl Einstein que, en su crítica del ego en *Bebuquin*, dijo que el hombre burgués "se ocupa más y más de unos fines a los que ceñirse" y que toda Europa "agoniza de fines y objetivos". Al igual que Einstein, Klages se alinea aquí con la idea de Nietzsche de que "el ego (das Ich) esclaviza y mata … saquea y es violento", cuyo mensaje es que la "personalidad", motivo de jactancia de la cultura burguesa, es una "estructura autoritaria". Ésta es la razón de que Klages, en *Vom kosmogonischen Eros*, hable de la necesidad de escapar del propio ego –"Enstselbung" es la palabra que utiliza- y de que en el mismo orden de cosas se adhiera al sabio del poema de Goethe "Selige Sehnsucht" que sabe "que se ha de matar el ego para abrir las puertas de la vida".

Sólo cuando se ha cruzada ese umbral es posible el auténtico yo. En tanto que "portador" de "Leben" el hombre en una "autèntica e indivisible persona", pero en la medida en que es "portador" de "Geist" está viviendo el papel que la máscara del "Geist" prescribe y constituye lo que Klages llama un "Ich" o un "Selbst". En esas condiciones está sometido solamente al sentido de la obligación de pensar y de querer –al estar obsesionado con lo que quiere y con los medios de conseguirlo- que puede sentir que existe. Pero habièndonos despojado de nuestro sentido del ego ("Ichgefühl"), tenemos el yo a nuestra disposición y somos absorbidos hacia la esencia de las cosas, "sólo cuando hemos penetrado nuestro Ichgefühl oímos las voces del cosmos, de las que hemos estado separados". Entonces, en una frase ya citada, entramos en "la vida de los elementos". Lo que Klages continùa diciendo en alabanza de Nietzsche se

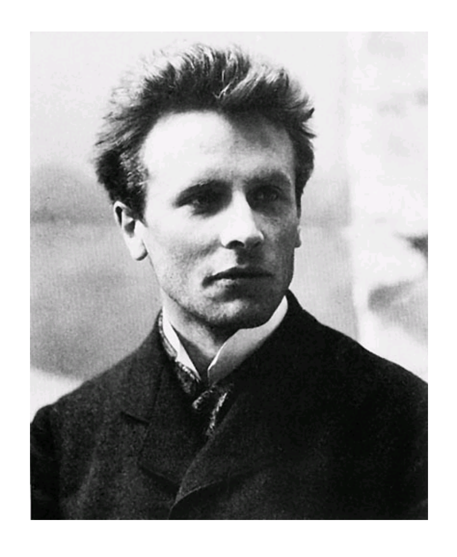
asemeja a sus observaciones acerca del ego y lo lleva a referirse a *Die Geburt der Tragödie* donde, tal como él lo expresa, Nietzsche reconocía que donde más esencialmente se manifiesta la vida es "en el orgasmo dionisìaco" e interpretaba la tragedia griega desde el punto de vista de "romper las cadenas de la vidad individual por la vida cósmica".

Eso es bonito desde el punto de vista de Klages, y le lleva a describir a Nietzsche como "el màs grande de los rompedores de cadenas de toda la historia de la humanidad". Y al mismo tiempo lamenta tener que decir que el propio Nietzsche era un "hombre encadenado". El último párrafo de "Selbstbericht" explica lo que quiere decir: si por una parte Nietzsche ve en el éxtasis del abandono de sí mismo el más alto estado, fija por otra unas tareas y objetivos del hombre que –igual que sucede con su doctrina del superhombre- exigen un grado de esfuerzo y autocontrol equivalaente a la autorrepresión. De modo que "lo que él hacía pedazos radicalmente, es decir, la esclavización de la vida por los fines y la preocupación por el futuro, retorna a un nivel diferente. El resultado es que él amenaza con autodestruirse en una verdadera furia de continuas "autosuperaciones".

En este sentido es importante el capítuclo sobre "Nietzsche Sokratismus" de *Die Psychologischen*. El problema de Nietzsche, aduce Klages, es una tensión interior entre la urgencia de la autoliberación orgiástica y otra que apunta en la dirección opuesta, una tensión entre el lago "pagano" y el cristiano de su carácter, entre la hostilidad al socratismo y su implicación en el mismo. Puede haber criticado el socratismo en *Die Geburt der Tragödie*, pero hay ocasinones en que se apresta a afirmarlo de alguna manera. Y Klages no se muestra nada remiso a la hora de aportar citas que lo ilustren.

En otras palabras: para Klages, Nietzsche es dos personas, una "orgiástica" y otra "autoflagelante", combinadas en una; hasta el punto de declarar en *Also sprach Zarathustra* que el hombre es "algo que se debía superar". Al otro lo rechaza como alentador de la idea de "voluntad de poder", inclyendo el sentido de instrumento de "autosuperación". Y así, en *Die Psychologischen* los capítulos "Nietzsches Sokratismus" y "Das Überwindungsmotiv" (El motivo de la superación) van de la mano.

Nietzsche es entoncaes el "taimado sacerdote de la voluntad de poder", y la "voluntad de poder" golpea los valores más queridos de Klages. Para él, "Wille" se asocia al odiado "Geist" y éste aspira a la dominación. Pero aún, dice Klages, Nietzsche declaró que "la voluntad de poder" era "en esencia idéntica … a la vida que él asesinó.



¿Pero cómo –nos podermos preguntar-se podría decir de la "vida" que Nietzsche la "asesina"? Una parte de la respuesta es que Klages no aprecion la tensión dialéctica tan importante en Nietzsche entre "Geist" y "Leben". Otra, facilitada por esa omisión, es la consideración de Klagtes de que Nietzsche inyectó en el concepto de "vida" las características brutales el "Geist"; destruyó la inmunidad de una infectàndola con las cualidades del otro. La cita aludida, tal como la considera Klagaes, es la definición en *La voluntad de poder* de "vida" como "esencialmente apropiación ("Aneignung"), causando heridas, arrollando lo que es ajeno y más débil, suprimiendo, siendo cruel … y cuando menos … explotanndo".

En aras de salvaguardar la integridad de la "vida", pues, Klages desaprueba en términos vehementes, apasionados e incluso burlones todo aquello que en la filosofía de

Nietzsche se asocie a la idea de "voluntad de poder"; ya que, como dice en *Der Geist als Widersacher der Seele,* Nietzsche no reconoció, cómo el empuje dionisíaco de su pensamiento debería haberle llevado a hacer "que la voluntad de poder es una voluntad de destruir y por lo tanto una voluntad de matar la vida".

La obra que acabamos de citar empezó a aparecer en 1929, haciéndolo la parte final tres años más tarde. Sus inicios se remontan no obstante a los años de la guerra, y ya antes había aparecido el ensayo de Kages *Mensch und Erde* (El hombre y la tierra) escrito para la *Festchrift* que conmemoraba la fundaciòn de la *Freideutsche Jugend* en 1913. Este escrito, así como partes de su ensayo de 1918 en conmemoración del aniversario del nacimiento de Wilhem Jordan, ofrece una relación más simple y transparente de sus ideas básicas.

La esencia se compendia en su afirmación de que "en la naturaleza no hay lucha por la existencia, solamente una lucha que se deriva de su cuidado por la vida". Nos encontramos esencialmente con una disquisición acerca de los daños causados a la naturaleza por la tecnología, la industrializaciòn, el capitalismo y la guerra; es decir, los productos del Geist. Los motivos principales de Klages aparecen en una rápida sucesión: "la aniquilación de la vida", "la autodestrucción de la humanidad"; "la ruina de la Seele". El "canto primigenio del paisaje" ha sido arrasado, y la faz de la tierra "está siendo gradualmente transformada para asemejarse a una gran Chicago salpicada de agricultura". Se pregunta qué ha sucedido con las fiestas populares, la canción popular y todas las costumbres otrora tan preciadas. A estas y otras cuestiones se refiere como "la lista de los difuntos". Al mismo tiempo exagera respecto al tributo que rinde a los románticos alemanes, cosa que pronto volvería a hacer en *Vom kosmogonischen Eros,* cuya cita previa ("El exterior es un mundo interior que se eleva a la condición de secreto") toma de Novalis. La idealización que los románticos hacían de un mundo intacto, simple y sin perturbaciones le venía como anillo al dedo. En cambio el hombre moderno se caracteriza por una "voluntad fría y calculadora de desposeer y de apropiarse"; concebido para la agresión, la destrucción y la guerra, sacrifica "la interrelación con la plenitud inagotable de la vida a una intelectualidad desarraigada y alienada que lo desvincula de la tierra".

Eso es un grito lejano del violento mundo del nacionalsocialismo, y podemos apreciar perfectamente cómo lo que Klagaes excluía de su culto a Nietzsche era el lado de éste que más admiraban los nazis. Para ellos, "la voluntad de poder" estaba entre sus virtudes fundamentales, mientras que para Klages era el más notorio defecto. Así pues, es difícil sorprenderse de que, por antisemita que Klages pudiera ser, sus comentarios sobre el nacionalsocialismo fuesen realmente mordaces, si nos atenemos a los documentos descritos en el catálogo de la exposición sobre Klagaes de 1972 en Marbach.

"O sancta simplicitas!, anotaba de su puño y letra en una carta de 1920 a propósito de la fundación del *Deutsche Arbeiterpartei*, antecedente del Partido nazi, y de las esperanzas de renovación para Alemania que en él se depositaban. Diez años más tarde, habiéndole enviado Deubel copia de un folleto de Ludendorff, Klages le contestaba ridiculizando la idea –que a fin de cuentas él mismo había expuesto a propósito de la decadencia del mundo- de que podía sobrevenir un "curtido mariscal de campo" que confiase en la acción benefactora de Mussolini y pusiese su fe en "los ejércitos y la carnicería". Poco después señalaba el hecho "de que una generación más joven, voluntariosa y acrítica se entusiasme por una pretendida idea o por una persona concreta" no constituía en modo alguno una prueba de la excelencia de la idea ni de la idoneidad de ese individuo para dirigir la nación. En 1933 veía la situación "de modo más pesimista que nunca". Hacia 1938, en una referencia a Klages y mencionando a Deubel, un funcionario del Partido nazi comentaba acerca de ciertos documentos que habìa estado ojeando que "ese material basta para meterlos a todos en un campo de concentración", si bien pensaba que no era el momento de "destapar todo el asunto". El mismo año, el departamento del Jefe de las

Juventudes del Reich señalaba que los "círculos en torno a Klages" estaban integrados "sin lugar a dudas por el peor tipo de gente que tenemos en la esfera cultural y espiritual".

A esta luz parece una ligereza, por decirlo suavemente, que Thomas Mann llegase tan fácilmente a la conclusión de que Klages era en parte culpable de los pecados del nacionalsocialismo. Mann escribía a Karl Kerényi en 1934 que no era amigo "del movimiento antiintelectual representado en Alemania particularmente por Klages. Lo he temido y combatido anteriormente porque preví todas sus consecuencias brutalmente antihumanas antes de que se hiciesen evidentes". Era un aspecto al que Mann era particularmente sensible por haber estado involucrado desde el principio en el empeño de estabilizar la República de Weimar resaltando las virtudes de la razón y los peligros de los excesos emocionales. El "movimiento antiintlectual" es un tèrmino vago y encubridor, y algunas de sus manifestaciones –del tipo, por ejemplo, que Mann introduce en *Doktor Faustus*- tenían de alguna manera unas connotaciones de violencia y barbarie. Eso difícilmente podría aplicarse a los escritos de Klages, y las "consecuencias antihumanas" del pensamiento y la conducta de los hombres podrían referirse a Mann al menos tanto como al propio Klages. Los efectos de la denigración de Klages por parte de Mann se ven agudizados por el editor de los diarios de éste, que glosa las referencias a Klages con una nota en el sentido de que el "irracionalismo" de *Der Geist* "aportó un apoyo ideológico al nacionalsocialismo". Se puede imaginar cuán atractivo podía resultar ese título como eslogan, pero a duras penas cabe suponer que muchos nazis leyesen ese largo y difícil libro.

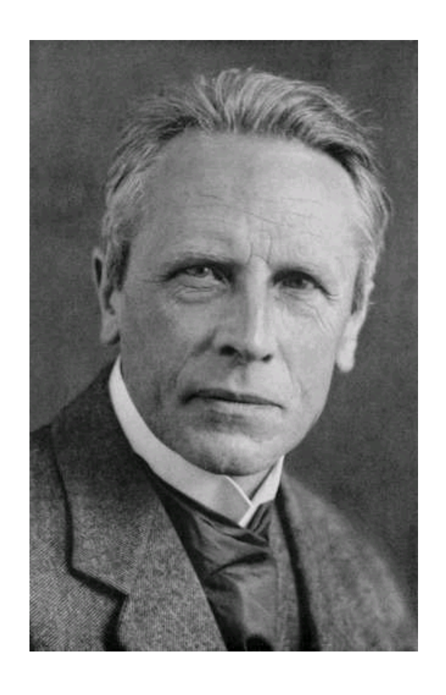
En cualquier caso, Mann no fue tan lejos como Georg Lukács que, si bien reconoce que algunas de las ideas de Klages (sobre la agresión, la guerra y demás) no se avenían con los nazis, lo ha señalado como "inductor directo" del nacionalsocialismo, en parte en base a que su filosofía vitalista lo convertía en "enemigo militante de la razón". Se puede criticar a Klages en varios terrenos. Pensamos, por ejemplo, en sus simplistas dicotomías, en sus artificios metafísicos, la índole a veces unilateral de sus argumentos, su exceso de confianza y sus expeditivos juicios; podemos fácilmente constatar cómo, al igual que Meingast en *der Mann ohne Eigenschaften* ("ese mensajero de las montañas de Zarathustra"), Musil –quien, a pesar de algunas posteriores críticas de Klages (de su psicología en particular), estudió detenidamente *Vom kosmogonischen Eros* en 1923, y cuya idea de la mística "otra condición" en su novela estuvo influida por él- pudo referirse a Klages como el "maestro" y el "profeta". Pero resultaba por lo menos irresponsable por parte de Lukác, en un juicio desafortunadamente influyente, ponerlo al lado de unos bárbaros nazis como Ernst Krieck o Alfred Rosenberg bajo el mismo epígrafe de "fascistas y prefascistas". En cualquier caso su tratamiento es notablemente tosco. Exagera, por ejemplo, la hostilidad de Klages hacia el socialismo; y eso parece haber bastado para suponer una vinculación con el nacionalsocialismo. No obstante, como Lukács debería haber sabido, era igualmente enemigo del capitalismo, tal como evidencia el ensayo de Jordan: era simplemente una manifestación más del "Geist" en su sórdida tarea.

Teniendo en cuenta que la filosofía de Klages era fundamentalmente una crítica del poder y del dapo que hace en términos de represión y agresión, no cabía esperar que gustase a nadie comprometido con una ideología que aceptase el poder en su política; y quizás sea ésta una razón de la aversión de Lukács. Porque si la filosofía de Klages era incompatible con el nacionalsocialismo, no lo era menos con el marxismo, dado el poder que éste reclama acertada o equivocadamente, a fin de conformar la sociedad de acuerdo con el modelo al que aspira, y el grado de autoridad –ideológica y de otras índoles- que requiere para mantener el sistema de orden en el que insiste. Desde el punto de vista del pensamiento de Klages, el marxismo, no menos que el nacionalsocialismo, se habría de considerar como un ejemplo del "Geist" operando a su manera característicamente tiránica.

¿A dónde pertenece, pues, Klages en el contexto cultural general? Si nos atenemos,

por ejemplo, al importante papel que se le adjudica en *Deutsche Kulurrevolution* de Deubel, resulta tentador relacionarlo esencialmente con el conservadurismo revolucionario. Su interés por la idea de la recurrencia del pasado en el presente podría avalar esa conexión. Y también el desdén de Hans Freyer en *Antäus*, en palabaras que podrían haber sido del propio Klages, por la "victoria de la razón sobre las fuerzas inconscientes del espíritu". Sin embargo, una comparación con el conservadurismo revolucionario no nos llevaría muy lejos y, de hecho, en su cualificado libro sobre *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932,* Armin Mohler tiene poco que decir sobre él. Vale la pena reparar en algunas observaciones de Edgar J. Jung, particularmente asociado con el ala "joven conservadora" del conservadurismo revolucionario. La introducción a su *Sinndeutung der deutschen Revolution* (El significado de la revolución alemana) de 1933 es un alegato por una aproximación inteligente a la revolución "pues es sólo el pensador el que constituye el hombre". Comparte el punto de vista, dice, de que la revolución es siempre una "revuelta de la sangre y del espíritu contra el intelecto y la doctrina", pero está en contra de toda tendencia eue "glorifique el instinto" y denigre la "disciplina de la mente". Aquellos que lo hacen, dice, sin darse c uenta, añade, "de que la conceptualización del Geist como enemigo de la Seele es meramente polémica, meramente dialéctica, y no se ha de tomar literalmente". Por lo tanto es en este sentido significativa, por cuanto se refiere a un exponente del conservadurismo revolucionario tan destacado como Hans Freyer, la diferencia, en comparación con Klages, consistente en que mientras que él habla con circunspección de cierto aspecto del Geist, éste juega un papel positivo en su pensamiento y, al final de su libro, se une a la Leben en la síntesis final. En cambio, el rasgo distintivo de Kiages es la absoluta cualidad de su odio al Geist y su identificación por encima de todo del mismo con el poder en un sentido perverso.

Por esa razón sería más apropiado mirar en una dirección donde se reniegue más radicalmente del poder y, con él, como Klages habría dicho, de otros rasgos del Geist tales como la autoridad y la ideología, a la que se refiere en *Vom Wesen des Bewubstseins* (La naturaleza de la consciencia) de 1920, como incitadora de las arrogantes pretensiones del Geist al mano y la dominación. En esa dirección se ubica, por ejemplo, la romántica y pacífica variedad de anarquismo que se asocia particularmente con Gustav Landauer desde los años 1980. Las comparaciones entre Klages y Landauer son bastante fáciles. Pero éstas no presentan a Klages como un anarquista. Lo que sugieren es que en toda aproximación a Klages el anarquismo es al menos un punto de referencia más útil que el nacionalsocialismo, y que la condición de la anarquía, en sentido estricto y auténtico, se habría aclopado de alguna manera a sus exigencias.



Podemos rastrear su afinidad más allá: en el romanticismo alemán, en cuya literatura tan a menudo se arropa; en los místicos, a quienes también gusta de citar; y, enlazando con su temprana deuda para con Bachofen y Schuler, en la mítica idea de una lejana era en que la "vida" estaba supuestamente intacta e íntegra, la era prehistórica, cuando la Seele era suprema. Y todo ello, como dice, desde la privilegiada posición de unos tiempos en que el "Verstand" ha "destruido el encantamiento de la existencia y la ha reificado".

Así pues, a Klages se le ha de considerar sobre todo desde la perspectiva de un ideal retrospectivo y eminentemente romántico, y no como agente y amigo del afán de poder y de la horrenda realidad que había de sobrevenir. A los nazis puede haberles gustado utilizar rasgos de su filosofía para sus propósitos ideológicos. Pero eso no le convierte en "precursor" suyo o, como Walter Laqueur le llama un "aliado". Si así fuese, Herder, Goethe y Schiller, por citar sólo a unos pocos, serían también precursores y aliados, puesto que los nazis los citaros aprobatoriamente con mucha más frecuencia que a Klages.

Además, si su filosofía hubiese sido tan digna de descrédito como semejantes juicios dan a entender, a duras penas le habría tenido en tal alta estima un intelectual tan inteligente y perspicaz como Walter Benjamin. En 1923, como sabemos por la biografía de éste debida a Werner Fuld, escribió a Klages para manifestarle su alegría por la lectura de *Vom kosmogonischen Eros* y su complacencia en constatar que afirmaba algunos de sus propios pensamientos. Después, en 1930, en pleno ascenso del nacionalsocialismo, le dijo a su amigo Gerhard Scholem que *Der Geist*, a pesar de su "absurdo dualismo", era una "gran obra filosófica". Eso puede parecer una exageración o no, pero puede servir de indicador de una aproximación a la obra de Klages más libre de prejuicios.

Pues su reputación, que se vio amenazada con enturbiarse, necesita ser protegida de las crudas consecuencias del peligro que la ha afectado. Éste es, desde un punto de vista, la ausencia de distinción entre una filosofía que, no obstante su unilateralidad, presiona en pro de las exigencias de la "Seele" a expensas del "Geist", y la politización del irracionalismo. Desde otro, es el peligro del uso indebido de la percepción retrospectiva, de confundir secuencia y consecuencia; un peligro al que, además, se halla expuesta con demasiada facilidad la historia cultural de la República de Weimar también en otros aspectos, y por razones obvias.

Friedrich Reck, Diario de un desesperado

Silvia Bardelás

Diario de un desesperado

Friedrich Reck era un conservador, un monárquico que creía en la "revolución conservadora", como Jung. Pensaba en la necesidad del hombre de vivir vinculado a Dios y a la naturaleza como única forma de dignidad. Desde esta perspectiva, observa y describe en sus diarios la sociedad alemana gobernada por el nacionalsocialismo.

Últimamanete ha habido cierta curiosidad por entender cómo Alemania pudo llegar a la barbarie, salen a la luz los atentados contra Hitler, los ciudadanos que no estaban a favor, el planteamiento de por qué los judíos aceptaban de forma tan pasiva su holocausto. Lo que aporta este libro en ese sentido, es la visión del día a día en los años gobernados por Hitler de un alemán conservador que siente odio hacia la forma que tiene su país de pasar del antiguo régimen al nuevo.

El halo de misterio que rodea a la barbarie alemana se deshace al asistir con nombres y apellidos y miles de anécdotas al traspaso de poder de la nobleza a la clase media, no al pueblo, precisamente con la pérdida de los valores del pueblo y la creación de la sociedad de masas.

Aunque el narrador aparentemente no es de fiar por su condición de monárquico conservador y su carácter iracundo, sin embargo, la transparencia de su postura y el odio con el que se enfrenta al nacionalsocialismo, hace que el lector entre en su discurso con la seguridad de no estar siendo engañado. Su discurso se reduce a defender los valores del pueblo y a criticar la sociedad de masas, pero lo importante son las descripciones: se puede asistir a las detenciones de alemanes con su inmediata decapitación, la aportación de los cuerpos al

centro forense, al primer Hitler intentando como un perro entrar en la alta sociedad alemana, a los robos, a los cambios de estrategia durante diez años, al nivel de conocimiento que tenían los alemanes sobre lo que ocurría, a su esperanza de perder la guerra como única salida, al divide y vencerás de la sociedad.

Reck, igual que Jung, aboga por una "revolución conservadora", para él la igualdad debería cambiarse por valor de sí mismo. El tema que se plantea me parece uno de los más cruciales en política, la solución conservadora resulta extemporánea, pero la sociedad de masas, inadmisible. La igualdad es un concepto complicado, su uso siempre ha estado rodeado de ejecuciones. ¿Por qué ejecutar a alguien si todos somos iguales? las ejecuciones se han basado en la falta absoluta de creencia en la igualdad, en el traspaso del poder. Después, se ha optado por una igualdad salvaguardada por la imposibilidad de sobresalir, de romper un techo marcado por la media, como si la media tuviera algún valor en sí misma. Esto lo define bien la descripciçon del nacionalsocialismo, creando esa masa informe de igualdad.

Creo que sería mejor una igualdad hacia arriba, es decir, igualdad en el punto de partida, de oportunidades y de posibilidades, sin que las posibilidades tengan que ver con la esclavitud, sino con la máxima libertad y por supuesto con la máxima diferencia. La diferencia es lo único que puede garantizar la igualdad, ser iguales en ser diferentes y tener que relacionarse desde ahí.

El hombre que pudo matar a Hitler

Friedrich Reck no es un héroe. No mató a Hitler cuando pudo hacerlo y pasó su vida tratando de mantener sus privilegios de clase. Había estudiado medicina pero nunca se sintió motivado para entregarse al ejercicio. Con dos breves suplencias descubrió el campo de los diagnósticos erróneos y el riesgo de la profesión. Tenía 27 años de edad, era padre de familia y encontró en las haciendas de su padre el mejor remedio para una vida sin preocupaciones como rentista.

Friedrich Reck fue un aristócrata misántropo que moriría en el campo de concentración de Dachau, dos meses y medio antes de ser liberado por las tropas aliadas. Reck es un modelo de virtudes limitado, pero llevó con rigor la escritura de las estampas del horror en un diario que terminó con el título de Diario de un desesperado, en el que recuerda varios encuentros con Hitler de los que salió vivo.



Diario de un desesperado



Como una broma macabra, padeció el testimonio del final del proyecto cultural e intelectual en el que se había acomodado con la llegada del régimen nacionalsocialista, al que no hizo ascos en sus primeras luces. Deslumbrado por la desaforada crítica anticapitalista, se abrazó a las ideas que pretendían proteger la tradición, hasta que entendió el peligro de la locura del proyecto nazi. Entonces cayó en el desengaño y la repulsión. Entonces la escritura desairada y así durante nueve años de mucho odio: "Desde hace más de 42 meses pienso odio, me acuesto con odio, sueño odio para despertar con odio: me asfixia verme prisionero de una horda de monos perversos", escribe en 1941. Todavía le quedaba lo peor.

Un cowboy hambriento

Debía pasar por la culpa de no haber hecho nada cuando tuvo cara a cara a Hitler. Cuenta que se encontró unas cuantas veces con él, no en sus concentraciones, sino a

pocos metros, "y por tanto en campo de caza". La primera vez, en 1920, se encontró a "un extraño santón" en el palacio de un amigo. El criado contaba que no había forma de echarle y ya llevaba una hora allí sentado esperando al director general de los Teatros Reales, invocando su interés por la escenografía operística. "Para hacer esa visita a un desconocido se había equipado con polainas de montar, fusta, perro pastor y sombrero de ala ancha", le describe Reck con toda la acritud. Le llama "cowboy" y "camarero estigmatizado", le recuerda "tan satisfecho como cohibido", delgado, "parecía incluso un poco hambriento".

Volvió a verlo otras veces, pero ya en 1932, el año en el que "Alemania empezó a tener fiebre", se lo encontró en un local, se sentó junto a su mesa y ya se había convertido en un hombre poderosísimo. Reck vuelve a la carga y entonces ve en el dictador "un Gengis Khan vegetariano, un Alejandro abstemio, un Napoleón sin mujeres, una miniatura de Bismarck que habría tenido que guardar un mes de cama si se hubiera visto forzado a tomar aunque sólo fuera uno de los desayunos del viejo Canciller de Hierro...".

Ese día de septiembre había llegado en coche a la ciudad, Múnich. Escribe que, como las carreteras eran ya bastante inseguras, llevaba encima una pistola lista para disparar. "En aquel local casi vacío habría podido hacerlo, sin más. Lo habría hecho, si hubiera sabido el papel que iba a desempeñar ese puerco y los años de sufrimiento que nos esperaban", se lamenta de no haber visto más que un "personaje de revista satírica". Y no disparó. Se consolaba pensando en todos los intentos de atentados fracasados contra Hitler de los que ya por entonces se hablaba. Para Reck, recalcitrado en el catolicismo hasta sus huesos, Dios se había echado a dormir y se desentendía de la suerte del pequeño ogro.

Por esas leyes extrañas que rigen el mercado editorial, han tenido que pasar 62 años para que aparezca una edición en castellano de uno de los testimonios más rabiosos y contenidos contra el régimen nacionalsocialista. La crónica de un alemán que contempla cómo los mejores alemanes que han sobrevivido, terminan prisioneros de un "rebaño de simios perversos". La visión de un aristócrata que vive en el campo, a unos kilómetros de la ciudad, y se retuerce por la degeneración de su país: "Alemania alberga hoy la chusma más infernal del mundo", apunta. "Una chusma, quede claro, que no surge del proletariado, sino del pequeño funcionariado, de la escuela elemental, de los funcionarios intermedios de Correos...".

Consecuencia de sus críticas desairadas y a una delación que no está clara en octubre de 1944 fue arrestado por primera vez. Quedó en libertad al poco y a finales de diciembre de 1944 volvió a ser arrestado de nuevo por la Gestapo en Múnich, con la acusación de "denigrar la moneda alemana". El 9 de enero de 1945 Reck es trasladado al campo de concentración de Dachau. Allí cayó enfermo pronto. Cuando sale de la enfermería del campo se topa con el preso holandés Nico Rost, quien más tarde lo describe en su libro Goethe en Dachau como alguien "muy delgado, además de nervioso y totalmente extenuado. Temblaba y se tambaleaba, y hablaba de forma tan confusa que al principio no entendía lo que quería". Al mes y medio de entrar, murió de tifus exantemático, a la edad de 60 años.

Epidemia de idiotez

Lo que más sufrió Friedrich Reck fue la pérdida de la inteligencia del pueblo alemán, como si estuviera siendo "atacado por una horrible epidemia de idiotez". Cuenta cómo todo lo que se imprime, emite y proclama en público con "el necesario aplomo" termina por pasar como cierto. "Si hoy el señor Göring ordenara proclamar a uno de sus perros de caza rey de Baviera con el adecuado estrépito de tambores... creo que este pueblo, ayer aún tan celoso de su singularidad y de su oposición a las termitas del norte de Alemania, gritaría ´¡Viva!' y rendiría homenaje a un chucho", anota en octubre de 1942.

Sin embargo, contra Reck también se puede extender un amplio pliego de faltas, la primera y más grave, haber omitido de toda esta panorámica de la destrucción de la dignidad alemana el genocidio judío. Ni una sola apreciación a los campos de

concentración en los que acabó, ni una sola nota a la monstruosidad de la idea de "la solución final". ¿Es que no miró con atención? ¿Es que no vio nada extraño? ¿Cómo es posible que se le escapara su versión entre tantas y tantas visiones detalladas? No se interesó por lo que era un atentado contra la humanidad, sólo vio un golpe a la tradición nacional.

Lo que contaba para Reck, según la historiadora Christine Zeile, era "la forma que él mismo le daba a su vida, la producción de una imagen vital extravagante por la que él mismo se dejaba seducir, pero con la que, ante todo, sabía que podía convencer a los demás". Siempre sabía resaltar, en sus diferentes variantes, el hecho de que él pertenecía a la élite.

El escritor necesitaba exhibir su individualidad, su elevación sobre los indistintos "hombres masa", su singularidad estética y moral. Entre los cientos de referencias filosóficas y literarias que apunta Reck a lo largo de sus recuerdos, asoma Ortega y Gasset y La rebelión de las masas.

Define al pueblo alemán "atacado por una epidemia de idiotez"

"Le supliqué que caminara como los demás, que mirara como los demás, que se comportara como todas las demás personas. Le rogué que se olvidara de sí mismo aunque sólo fuera por una vez, que dejara de contemplarse siempre y de preocuparse por el efecto que causaba", recuerda su amigo el escritor austriaco Bruno Brehm en su libro El mentiroso. Más tarde, Brehm se convirtió en un nacionalsocialista hasta los huesos y Reck en su enemigo odiado.

Lo que más lastimó a Friedrich Reck fue la carencia de toda ley moral y la falta de espíritu de los nazis. "Verdaderos enemigos de todo lo bello". Lo que más esperó Friedrich Reck es el juicio de la historia para arrancar la máscara a Hitler. "Hemos tenido razón, hemos vencido a cambio de nuestros mejores años", se despide de su odio.

© Peio H. Riaño

Rastros de Hierro. Notas para un itinerario de la recepción de Hans Freyer

Gerardo Oviedo

En su informe sobre el estado de las ciencias sociales en la época de Weimar, Jürgen Habermas nos anoticia que Hans Freyer, junto a Karl Mannheim y Max Horkheimer, pertenece a la segunda generación de sociólogos fundadores en Alemania, la que sucede a Ferdinand Tönnies, Georg Simmel y Max Weber (Habermas, J. 1996, 203). Hans Freyer era profesor de Sociología en la Universidad de Leipzig desde 1925. Cultivaba una sociología no marxista, de filiación vitalista, que profesaba los temas centrales de Dilthey y Simmel: la teoría de las imágenes del mundo y el problema de la cosificación del espíritu, a fin de confrontarlo con el legado de Hegel y Marx. Habermas consigna que este ambicioso proyecto teorético, sustentado en una visión existencialista de la sociología, condujo a Hans Freyer a las proximidades del nacionalsocialismo, en donde la sociología aparece como un proyecto alimentado por perspectivas de acción conservadoras-revolucionarias. Con todo, Habermas acepta que en Hans Freyer se dan afinidades con el marxismo heideggeriano del joven Herbert Marcuse, y señala su proximidad temática con el célebre estudio de Karl Löwith sobre Max Weber y Karl Marx (Löwith, K. 2007).

Rolf Wiggershaus, en su monumental investigación sobre el origen y desarrollo de la llamada Escuela de Frankfurt, repara en Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft [Sociología como ciencia de la realidad], libro que Hans Freyer publicara en 1930, e informa que el hecho de que la fundamentación de la sociología de Freyer haya caído en el olvido después de 1945, es atribuible a que él había visto desde un principio en el movimiento

nacionalsocialista, como Heidegger, un potencial de renovación existencial, y asimismo, a que a pesar de todas las reservas, tampoco más tarde había demostrado una distancia decidida frente al fascismo, ni siquiera después de 1945. Sin embargo, añade el historiador, también en el problema de la fundamentación de una sociología crítica se reunían de manera productiva en Habermas, que conocía el libro de Hans Freyer, las sugerencias tanto de la parte crítica como de la parte conservadora (Wiggershaus, R. 2010, 720-721).

En su estudio sobre los itinerarios del discurso sociológico en la Argentina, Horacio González recuerda que Hans Freyer, junto con Wilhem Dilthey, era uno de los autores de referencia del Instituto de Sociología de la Universidad de Buenos Aires en los años peronistas. Tras la caída del primer peronismo y la emergencia y consolidación institucional del paradigma cientificista impulsado por Gino Germani desde 1957 -por medio de la creación de la Carrera de Sociología-, Hans Freyer pasaría a formar parte del programa de lecturas desalojado por sus motivos irracionalistas, ontologistas y reaccionarios. En aquellos programas bibliográficos que componían el humus textual del Instituto de Sociología fundado por Ricardo Levene en 1940, respiraba sin embargo el alma teórica de la llamada "Sociología de Cátedra", formando el clima intelectual humanista, historicista y culturalista que se oía como tonus dominante en gran parte de los artículos de su Boletín. Concretamente, Horacio González apunta que en el Boletín del Instituto de Sociología, en la etapa dirigida por Rodolfo Tecera del Franco, se publican algunos trabajos de Hans Freyer, cuyas lecturas -sospechadas de mantener una carga militante de la filosofía alemana del "asalto a la razón" -, desaparecen en la etapa Germani. Hans Freyer, repara Horacio González, tenía lectores argentinos que lo conocían bien, pues habían frecuentado su lectura durante sus estadías en Alemania, como era el caso de Carlos Astrada (González, H. 2000, 61).

Esta última referencia de Horacio González al influjo de Hans Freyer en Carlos Astrada, en rigor arroja luz sobre una zona cubierta de densa penumbra en la historia intelectual argentina. Pues lo cierto es que la presencia de Hans Freyer en los escritos de Carlos Astrada representa sólo una punta visible dentro de una genealogía de recepción argentina, cuya arqueología nos muestra numerosos estratos hundidos, no el menor el que corresponde a un Ezequiel Martínez Estrada. Como es sabido, las figuras de Carlos Astrada y de Ezequiel Martínez Estrada, si consideramos reapropiaciones creativas más que asimilaciones exegéticas o mímesis reflejas del pensamiento alemán, bastan para jalonar con suficiente densidad el espesor filosófico-histórico, y aun metafísico, que los formidables carismas intelectuales de Oswald Spengler y de Martin Heidegger infundieron al ensayismo "telúrico" argentino del siglo XX.



Carlos Astrada y Ezequiel Martínez Estrada compartían una línea de reflexión ontologista que ya convergía apretadamente en Nietzsche. Hans Freyer señalaba, dentro del contexto de recepción del vitalismo alemán de entreguerras, otro punto de proximidad entre ambos pensadores de "la pampa". Tan distantes, empero, en sus posiciones político-ideológicas, en sus narrativas de la nación y en sus reescrituras del criollismo de José Hernández.

La constelación intelectual argentina que los contenía, no obstante, era mucho más amplia que la comprendida por la línea que va de Astrada a Martínez Estrada, y aquí nos limitaremos, en lo que resta, a consignar un rastreo de los trayectos más inmediatamente visibles. Primero

seguiremos rápidamente la línea de recepción de la sociología académica, que es la más reconocida respecto a la presencia argentina de Hans Freyer, y con la misma prontitud recorreremos la línea de recepción filosófica y ensayística, que si se presenta más retraída resulta sumamente productiva en sus efectos de sentido.

Corre el año 1944 cuando Losada edita el libro de Hans Freyer originalmente publicado en 1930. La sociología, ciencia de la realidad, aparece en la colección "Biblioteca Sociológica" dirigida por el filósofo y sociólogo español Francisco Ayala -por entonces residente en la Argentina-, quien es el traductor y prologuista del libro (Freyer, H. 1944). En dicho prólogo, Ayala destaca como rasgo prominente del texto de Hans Freyer su carácter de esbozo teórico sumamente ambicioso, y sus pretensiones refundacionales -clásicas- para reconstruir un sistema sociológico total. Francisco Ayala señala la decisiva influencia de Wilhem Dilthey y de Max Weber, en ese orden, en la epistemología sociológica de Hans Freyer. Sin embargo, en su meduloso estudio preliminar, Francisco Ayala acusa a Hans Freyer de metafísico implícito, ya que no explicita lógicamente su concepto cardinal: el de "realidad", que según su prologuista no llega a perfilar en un ámbito nítido de objetos. Hans Freyer no sería suficientemente empírico, hablando precisamente de una "ciencia de la realidad".

Ayala vuelve sobre la sociología filosófica de Hans Freyer en el tomo primero de su copioso Tratado de Sociología, aparecido en 1947 (Ayala, F. 1947a). Allí el erudito español ofrece una reconstrucción sintética de la teoría freyerana del espíritu objetivo. En el tomo segundo, Francisco Ayala aborda el tema de la historicidad de los objetos del conocimiento sociológico correspondientes a su lugar en una Filosofía de la Historia (Ayala, F. 1947b). Se trata del acápite dedicado a las posiciones teóricas de Hans Freyer, minuciosamente expuesto en muchos de sus aspectos cardinales.

En 1954, el Boletín del Instituto de Sociología de la Universidad de Buenos Aires publicaba el ciclo de disertaciones brindado en la Facultad de Filosofía y Letras por el filósofo Hans Freyer, "representante oficial de la sociología alemana durante el régimen nazi", según notifica Alejandro Blanco asistido por los hechos (Blanco, A. 2006, 77). Se trata del número 9 del Boletín y está enteramente dedicado a editar las conferencias del intelectual alemán, previo prólogo laudatorio de Rodolfo Tecera del Franco, por entonces director del Instituto de Sociología, quien agradece a la Institución Cultural Argentina Germana por interceder en la visita ilustre, y también a Jorge Taiana, a la sazón rector de la Universidad de Buenos Aires, por solventar la publicación (Tecera del Franco, R. 1954). El acontecimiento señalaba quizá el máximo punto de adherencia de la recepción de Hans Freyer en la Argentina, aunque no necesariamente el más fecundo, medido en términos de producción intelectual cualitativa.

Antes que en la Argentina, Hans Freyer comienza a traducirse al castellano vía Madrid, por intermedio de José Ortega y Gasset, cuando aparecen títulos como Los sistemas de la historia universal, en1931, en la Revista de Occidente, y El despertar de la humanidad, en 1932, en Espasa-Calpe, y más tarde en México, donde el Fondo de Cultura Económica traduce la Teoría de la época actual, en1958. Con todo, quien se propusiera trazar una genealogía de la recepción sociológica de Hans Freyer en la Argentina, repararía en un temprano trabajo de Alfredo Poviña de 1939. Consiste en un escrito de habilitación para ejercer el cargo de Profesor Adjunto de Sociología en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, titulado La Sociología como Ciencia de la Realidad. Determinación de su concepto en Freyer, que publica la Universidad Nacional de Córdoba (Poviña, A. 1939).

Alfredo Poviña se desempeñaba en el ámbito de una constelación de intelectuales cordobeses ligados a la que luego se llamó la "sociología de cátedra", en la cual sobresalieron Enrique Martínez Paz, profesor de derecho de la Universidad de Córdoba, y su sucesor, el erudito humanista Raúl Orgaz, quien a su vez es sucedido por Alfredo Poviña. Todos ellos estaban ligados al Colegio Libre de Estudios Superiores y a

su publicación orgánica, Cursos y Conferencias, y compartían un canon teórico donde imperaban las corrientes culturalistas, espiritualistas, vitalistas e historicistas, leídas en sus fuentes originales alemanas, por lo general. Tras narrar estos vínculos, el historiador de la sociología argentina Juan Marsal apunta que Alfredo Poviña se inspira en Hans Freyer a la par que en Weber y en Emile Durkheim. Juan Marsal en rigor se hace eco de una observación debida a un informe de Norberto Rodríguez Bustamente de 1961, en donde éste, quizá con aprensión, observa que Alfredo Poviña, durante el primer peronismo, imprime a su cátedra en la UBA la modalidad germánica, a través de autores como Simmel, Weber, Scheler y, sobre todo, Hans Freyer (Marsal, J. 1963). El itinerario freyerano del sociólogo conservador Alfredo Poviña no cesa y es insistente en La sociología como ciencia y como ontología (Poviña, A. 1958), persistiendo incluso hasta en sus escritos de los años setenta, ya bajo la dictadura militar, tal como lo comprobamos al abrir su voluminoso Diccionario de Sociología (Poviña, A. 1976), donde aún Hans Freyer encuentra una esmerada entrada temática.

El propio Alfredo Poviña consigna, en su Historia de la Sociología en Latinoamérica, la existencia de un programa de la asignatura "Sociología" dictado en la Universidad Nacional del Litoral en 1940, cuyo titular, el historiador José María Rosa, incluía en su bibliografía a Hans Freyer (Poviña, A. 1941). En el número 6 del Boletín del Instituto de Sociología de 1952, hallamos un artículo del profesor Julio Soler Miralles, de la Universidad Nacional de Cuyo, titulado -Hans Freyer mediante- "Los conceptos estructurales en la sociología como ciencia de la realidad" (Soler Miralles, J. 1952), cuya propensión a la ontología de la cultura muestra la marca del teórico alemán.

La perceptibilidad sociológica de Hans Freyer gravita muy débilmente hasta la última década del siglo XX. Todavía en 1994, el sociólogo cordobés -doctorado en filosofía en Alemania- Juan Carlos Agulla, ofrece una breve semblanza de la obra y hasta una selección de textos de Hans Freyer en el volumen tercero de su obra didáctica La experiencia sociológica (Agulla, J. C. 1994). Y ya mencionamos cómo el sociólogo y filósofo de la cultura Hans Freyer no pasará desapercibido a un sociólogo y crítico cultural como Horacio González.

A pesar de que la teoría freyerana del espíritu objetivo venía difundiéndose desde fines de la década del veinte entre los conocedores de filosofía alemana, lo cierto es que lo fundamental de su obra sociológica aún no se había traducido al castellano. En otras palabras, no trascendía la esfera de un reducido círculo de eruditos y germanistas. Si bien Alejandro Blanco consigna que Gino Germani tenía intención de publicar a Hans Freyer, ningún título suyo apareció en los célebres catálogos de la editorial Paidós. Recién en 1973 se publica, a cincuenta años de la edición original, el libro de Hans Freyer donde formula, en clave neohegeliana, su teoría del espíritu objetivo: Theorie des objektiven geistes. Eine einleitung in die kulturphilosphie, de 1924. Así, la Teoría del Espíritu Objetivo -sin su subtítulo original ("una introducción a la filosofía de la cultura")- ve la luz en la prestigiosa colección de Estudios Alemanes de la Editorial Sur, con traducción del colombiano Rafael Gutiérrez Girardot. Esa edición reproduce el prólogo de Hans Freyer a la reedición alemana de su libro, fechado en 1966 (Freyer, H. 1973).

No sólo fue intensa la recepción sociológica de Hans Freyer. También fructificó en el campo filosófico y ensayístico, en particular con relación a los temas de teoría de la cultura. El célebre historiador José Luis Romero cita la Teoría del Espíritu Objetivo como bibliografía sobre Hegel, en uno de los estudios que componen su Bases para una morfología de los contactos de cultura, publicado por la Institución Cultural Española (Romero, J. L. 1944). Fácilmente colegimos que José Luis Romero debía el conocimiento de Hans Freyer a su hermano Francisco Romero, quien sí se sirvió explícitamente del pensador alemán para elaborar su propia filosofía de la cultura.

Efectivamente, en 1938 Francisco Romero recoge sucintamente la teoría freyerana del Espíritu en su Lógica, libro

didáctico escrito en colaboración con Eugenio Pucciarelli (Romero, F. y Pucciarelli, E. 1952). Lo mismo en los distintos textos reunidos de Francisco Romero bajo el título de La cultura moderna, publicación interna de la Universidad Nacional de La Plata. Lo notorio aquí es que en dicho folleto se publica, también, un artículo del filósofo y psicólogo alemán Carlos Jesinghaus, quien se desempeñara como profesor de Psicología en las Universidades del Litoral y de Buenos Aires a fines de la década del veinte. Precisamente el título del texto de Jesinghaus reza: La estructura del "espíritu objetivo" según Freyer, donde ofrece un cuadro esquemático del libro de 1924 (Romero, F. y Jesinghaus, C. 1943). Para su propia reflexión, Francisco Romero retoma de Freyer la idea del ser cultural como objetivación autónoma y exteriorización de la subjetividad productora que propende a configurar idealidades valorativas. Así consta en su Teoría del hombre, cuya primera edición por Losada es de 1952. Francisco Romero explica que los productos o entes de la actividad del hombre, "ser unitario aunque de muchas caras", responden a una constelación muy diversificada de valores, por lo que para evitar estas ambigüedades ha propuesto Freyer una clasificación que sólo tiene en cuenta la dirección primaria de la objetivación.

En El fenómeno político, el filósofo y pedagogo cordobés Saúl Taborda cita Los Sistemas de la Historia Universal, traducido por la Revista de Occidente en 1931, y constata que Hans Freyer busca las "tesituras comunes a las múltiples y dispares orientaciones de las concepciones filosóficas de la historia" (Taborda, S. 1936). Hans Freyer también forma parte del amplio repertorio de estudios alemanes que asisten el riguroso aparato crítico de las Investigaciones pedagógicas de Saúl Taborda, cuyas fuentes presumiblemente ya fueron abrevadas en su viaje formativo europeo. Saúl Taborda se sirve intermitentemente en el tomo segundo de la Teoría del Espíritu Objetivo,en la parte en que trata de la epistemología de las ciencias de la cultura y la objetivación de los valores, y también de la Sociología como ciencia de la realidad en la parte correspondiente a la sociología de la pedagogía (Taborda, S. 1951). Pero si Hans Freyer es una presencia más que visible en la vida intelectual cordobesa, ella tiene un peso decisivo en uno de sus hijos pródigos: Carlos Astrada.

Ya en 1933 Carlos Astrada dedica a Hans Freyer ni más ni menos que el capítulo cuarto de El juego existencial. Se trata de un amplio comentario exegético de La Sociología como ciencia de la realidad, y en menor medida, de Los sistemas de la historia universal. Entre los aspectos que Astrada recoge de Hans Freyer, destaca la idea de "destino", central en la filosofía astradiana. Lo que a Astrada le interesa de la noción freyerana del destino es su fenomenología de la voluntad en su manifestación como fundado decisionismo. Esta tesis se sintetiza en el concepto de "voluntad verdadera", o sea aquella donde un "querer verdadero fundamenta un conocimiento verdadero" (Astrada, C. 1933).

Empero, esta posición es revisada en La revolución existencialista, en su primera edición de 1952 (Astrada, C. 1952). Allí Astrada adopta el "ideal formativo" de Freyer (como antes Taborda), pero sin dejar de señalar que éste encalla en un empirismo político de carácter voluntarista, posición peligrosa porque puede ser un incentivo para el apoderamiento político y la implantación de regímenes de fuerza por parte de audaces grupos minoritarios al servicio de intereses de clase. Así lo apunta en obvia alusión a los contenidos revolucionarios de derecha de la doctrina freyerana, que el tercerista Astrada no quería ya cargar a la cuenta de la doctrina oficial del justicialismo. Pero en este escrito de Astrada la apropiación spinociana de Freyer revela toda su carga voluntarista en el concepto de "pueblo político". El pueblo, piensa Astrada con Freyer, es "el sujeto de la política", natura naturans, o sea realidad naciente y creadora, donde el Estado aparece como una natura naturata, fenómeno ya objetivado e inerte de la historicidad que debe transformar nuevamente cada generación en su dialéctica histórica, en tanto objetivación emergente.

Bajo esta clave de lectura política de principios de los años cincuenta, Hans Freyer se revela como una de las fuentes alemanas que justificaron filosófica y sociológicamente al primer peronismo, concebido como la aparición emergente del pueblo históricamente "naturante", creador de una existencia política que vuelve a unir a la comunidad popular-nacional con su Estado. En fin, fue Hans Freyer el sociólogo insidioso que proporcionaba la lengua del existencialismo político elegido por ese filósofo argentino auto-comprendido al modo de temple germanista, Carlos Astrada.

Ahora bien, por su contrafrente político-ideológico, Ezequiel Martínez Estrada invocaba a Hans Freyer en una operación retórico-hermenéutica inversa, y precisamente en la época del peronismo clásico. Esto es, no ya para consagrar sociológicamente la voluntad decisionista del régimen, sino para afirmar ontológicamente la condición genesíaca del espacio telúrico del que ese régimen, en su transfiguración histórica y simbólica, se le aparecía como su formación patológica y ominosa. Nos referimos a Los invariantes históricos en el Facundo, texto que recoge las lecturas que Martínez Estrada brindara en la Librería Viau en 1947 (Martínez Estrada, E. 1974). Allí Martínez Estrada citaba extensamente un pasaje de la Sociología, ciencia de la realidad, con el objeto de introducir el crucial concepto de "ámbito de destino". La especialista Liliana Weinberg ha reparado en la metálica huella freyerana presente en el pensamiento de Martínez Estrada (Weinberg, L. 2004).

También Martínez Estrada había consultado la Teoría del Espíritu Objetivo para incorporarla como fuente de referencia en su Análisis funcional de la cultura (Martínez Estrada E. 1960) precisamente para reafirmar la distinción simmeliana entre cultura objetiva y cultura subjetiva, así como su propia distinción entre "cultura de ágora" y "cultura de aula". Sin embargo, cuando apeló a Hans Freyer en 1947 fue, igual que en el caso de Carlos Astrada, para dar con la condición genesíaca del mundo circundante en tanto apertura originaria de un horizonte de destino. El "ámbito de destino", concepto que Martínez Estrada incrusta en su ensayismo directamente de una categoría sociológica de Hans Freyer, es propiamente la casa del ser, suelo y posibilidad primaria de la existencia morfológicamente condicionada, en cuya facticidad territorial se circunscribe la finitud del acontecer humano. El "ámbito de destino" es el espacio originario de posibilidad de toda experiencia del ser-en-el-mundo.



Así pues, al tiempo que Astrada y Martínez Estrada se disputaban el espacio de sentido de las figuraciones libertarias y venturosas, o fatídicas y demoníacas, objetivadas en el significante "la pampa", la sociología filosófica de Hans Freyer los asistía simultáneamente en sus operaciones políticas inversas, pero emparentadas por la simbolización de la llanura pampeana, o deberíamos decir, bajo el cedazo de sus retóricas telúricas querellantes. Se trata, al cabo, de operaciones discursivas en torno a la legitimación o condenación del primer peronismo, activas al interior del género ensayístico en su vertiente telurista-metafísica.

Ante la pregunta de cómo leer hoy a Hans Freyer, y qué nuevos itinerarios se dispondrían a acoger su insidioso legado, podríamos aducir la pertinencia de las reconstrucciones narrativas del neohegelianismo del siglo XX. Entonces se vería en su obra un camino sugestivo que explorar. No sería ésta más que una respuesta historiográfica, sin embargo. Una interrogación más radical y donde Hans Freyer es sólo un tema entre otros -si no apenas un pretexto- sería preguntarse si todavía hoy, tras tantos giros y despedidas, las grandes catedrales de la dialéctica

hegeliana cuentan con alguna oportunidad de reconstrucción teórica -no solo de narración histórica-, más allá de las tareas de demolición de sus arquitectónicas, y del veredicto de ilegibilidad de sus categorías de comprensión tras el contundente y arrasador "giro lingüístico" del siglo XX.

Acaso Horacio González, quien se ha percatado de los rastros de acero del pensamiento existencial de Hans Freyer -dada sus inscripciones filonazis- en la historia intelectual argentina, sugiere una clave adecuada para retomar esta clase de legados problemáticos, cuando activa una dialéctica de operaciones transpositivas de relectura, apelando al juego paradojal en la aventura democrática del conocer. Horacio González propone ejercer la crítica por sustracción o por extrapolación, lo que también puede definirse a la altura del primer Oscar Masotta, cuando escribe que es necesario recuperar ideas que están en manos de "escritores de derecha" -ideas como la de destino- y que recuperadas tendrían la severa encomienda de reactivar al sujeto de las izquierdas (González, H. 1991, 431).

En la actualidad contamos con ojos cada vez más aguzados para detectar las estrategias discursivo-constructivas, histórico-archivológicas y semántico-lexicográficas de una positividad de época, pero acaso carecemos de escucha suficiente para recobrar el murmullo cada vez más lejano de lo que todavía nuestros viejos maestros llamaban "espíritu", "dialéctica", y aun, "ámbito de destino". Quizá hoy oímos mejor del lado izquierdo que del derecho y nuestros dedos son cada vez más hábiles para desmadejar hilos finos -si se nos permiten estas alegorías sensitivas-, pero estamos cada vez más cortos de vista para alcanzar cualquier punto panorámico y captar grandes entramados en las aperturas hacia lo que, también, se nos conmina que renunciemos a nombrar. Aquella perseverancia nominativa que no cesa de inquietar nuestras interrogaciones fundamentales: el ser. Siquiera la persistencia en la pregunta por el ser que emerge en nuestra natura naturans latinoamericana.

Thomas Mann: el problema del artista frente a la vida

Margo Glantz

Thomas Mann nació en 1875, un domingo de junio en Lübeck, a las doce del día, y fue hijo de una próspera familia burguesa. En su autobiografía escrita en 1936, Mann dice con ironía: «La posición de los planetas era favorable, según me aseguraron, en repetidas ocasiones, adeptos de la astrología, ofreciéndome en base a mi horóscopo, una vida larga y dichosa así como una dulce muerte». Y su horóscopo no se equivocó, Mann vivió 80 años en relativa tranquilidad, dedicado a una larga obra que se inició cuando era muy joven y que no terminó sino hasta el día de su muerte. He dicho relativa tranquilidad a pesar de que tuvo que soportar, como muchos escritores alemanes de su tiempo, un largo exilio violento provocado por la ascensión de Hitler y que se inició en 1933; Mann, muerto en 1955, nunca volvió a vivir en Alemania, aunque varias veces la visitó antes de morir.

Ese largo exilio fue mejor para Mann que para sus compatriotas que emigraron para salvarse de la persecución nazi. Privados de un público que leyese y entendiese sus obras, muchos no logran resistirlo. Lion Feuchtwanger, su contemporáneo, escribía: «El escritor que pierde el círculo de lectores de su propio país, pierde generalmente la base de su existencia económica... Es asombroso ver cómo muchos autores, cuyas obras han sido apreciadas por el mundo entero, se hallan actualmente exiliados de su país y privados por completo de ayuda y medios de subsistencia, pese a que se empeñan afanosamente en conseguirlo». Jacobo Wasserman, el autor de la célebre novela *El caso Maurizius*, murió en 1934, poco tiempo después que el famoso Stefan George. En 1940 se suicidaron Walter Hasenclever, el dramaturgo expresionista yWalter

Benjamin, filósofo y crítico literario; más tarde Ernest Toller, otro gran dramaturgo expresionista y en 1942, llegó la noticia del suicidio de Stefan Zweig quien junto con su esposa se quitó la vida en el Brasil.

Esta serie de suicidios muestra la suerte lamentable de los exiliados alemanes y corrobora la predicción astrológica a la que Mann se refiere en el escrito citado. Thomas Mann sufrió enormemente con el exilio, pero pudo continuar su obra y vivir una vida apacible, ordenada, y abundante. La casa de California donde pasó muchos años era espaciosa y bella.

Cerca de él vivían numerosos amigos suyos y algunos de sus parientes más cercanos; además, sus libros siguieron leyéndose con gran interés en todo el mundo, traduciéndose a varios idiomas extranjeros y su influencia se extendió cada vez más; casi puede decirse que en el exilio el nombre de Thomas Mannresume por sí solo la literatura alemana. Esta tranquilidad le permitió escribir en el destierro algunas de sus obras más importantes, *Carlota en Weimar* y el *Doctor Fausto*principalmente. La obra de Mann va siguiendo una evolución perfectamente discernible. Desde su primera gran novela,*Los Buddenbrook*, hasta las *Confesiones deFelix Krull*, su última obra, se van desarrollando ciertas problemáticas esenciales que siempre preocuparon al escritor. Es indudable que una de ellas es la del artista frente a la vida.

¿Pero en qué acepción se debe tomar la palabra vida dentro de la obra del novelista alemán? Probablemente una de sus acepciones podría verse en esta declaración deTonio Kröger, protagonista de una de sus primeras narraciones: «No piense en César Borgia, dice en cierta ocasión, ni en cualquier otra filosofía embriagadora que pueda exaltarnos. Ese César Borgia no significa nada para mí, no le doy importancia alguna, y no seré capaz de comprender nunca que pueda ser venerado como ideal lo extraordinario y demoníaco. No, la "vida", tal y como se opone permanentemente al espíritu y al arte, no se nos presenta como una visión de sangrienta belleza y hermosura salvaje, no como lo extraordinario que da vida a lo extraordinario en nosotros, sino que son precisamente lo normal, lo decente, y lo agradable quienes constituyen el reino de nuestros deseos, la vida, en fin, en su banalidad tentadora». En este párrafo Mann opone como Goethe el romanticismo al clasicismo; niega la predominancia del sentimiento avasallador que aniquila la conciencia, contrapone la disciplina vital a la anarquía del sentimiento. Pero sobre todo considera vida a un orden burgués que determina una moral y define una conducta. La relación de sus personajes principales con el arte presupone un enfrentamiento de la salud y la enfermedad. El arte se alía diabólicamente a la destrucción y deteriora con violencia y de un solo golpe a quien ha vivido estrictamente disciplinado. Este caso es el deGustav Aschenbach, protagonista de *La muerte en Venecia*. De él dice Mann: «Era el poeta de todos aquellos que trabajan al borde del agotamiento, de los sobrecargados, de los que se sienten caídos y no dejan, sin embargo, de mantenerse en pie, de todos estos moralistas de la acción fructífera que, pobres de aliento y con escasos medios, a fuerza de poner en tensión la voluntad y de administrarse sabiamente logran producir, al menos por un momento, la impresión de lo grande». Y en muchos sentidos eso es Mann, el artista que vive una vida decente, burguesa, ordenada y que contempla desde su refinado escritorio (mueble que lo acompañó siempre en sus viajes, desde Munich al destierro) el horizonte de la belleza demoníaca, de esa otra vida que aniquila. Si se comparan dos novelas de Mann escritas con un intervalo de tiempo muy largo, *Los Buddenbrook*, su primera novela publicada en 1905 y el*Doctor Fausto*, obra de madurez, editada en 1947, se constata evidentemente una gran diferencia, pero también una identidad de problemáticas que se continúa de manera más compleja y más estructurada en la segunda novela mencionada, pero que se inicia de manera determinante en la primera. *Los Buddenbrook* es una novela de acción; pero de acción ordenada, burguesa. En ella se precisan con minucia implacable los acontecimientos cotidianos de una familia que va haciendo historia, la historia de una condición burguesa confinada a una razón social, la de los Buddenbrook. La

anarquía del sentimiento se ahoga en preceptos puritanos proclamados por el fundador de la empresa: «Reza, trabaja y ahorra», precepto de tradición en la literatura desde el siglo XVIII -piénsese en Robinson Crusoe-, consejo transmitido de generación en generación y que, escrito en orlados caracteres góticos y con tinta sepia, aparecía como sentencia bíblica en el libro donde se asentaban cuidadosamente las memorias de la familia. «Hijo mío: atiende con ánimo tus negocios durante el día, pero emprende solamente aquellos que no te priven del sueño durante la noche». Libro de los Buddenbrook y libro de los Mann, rememorado por Heinrich, el hermano mayor del novelista. Esta sentencia apabullante por su simplicidad mezquina esconde una moral vital que definirá un sentido específico de burguesía y al soslayarla el senador Thomas Buddenbrook, el último director de la dinastía, la empresa empieza su derrumbe. Los Hangenström, fundadores de la familia rival que destrona a la estirpe de los Buddenbrook cancelan la máxima y determinan una nueva forma de vida, la de la*bourgeoisie* de las ciudades alemanas reunificadas por el canciller de hierro, Bismarck. Thomas yTony Buddenbrook, depositarios de la fama y tradición de su familia suelen fascinarse ante la posibilidad demoníaca del amor, o del arte; pero la decencia y la banalidad burguesas sostienen a la familia mientras vive el hermano mayor. La decadencia se impone sin embargo concretizada en una corrupción que se apodera de sus vidas ordenadas. Thomas, fanático de la elegancia, muere de una septicemia provocada por la infección de una muela; Christian, hermano menor deThomas arrastra desde niño una existencia fársica, marca de enfermedades imaginarias que tiranizan sus nervios y Hanno, el único hijo deThomas y de Gerda Buddenbrook, muere de tifo a los quince años, pero antes ha sido señalado por la enfermedad que lo martiriza cariándole los dientes. La enfermedad de Hanno, su debilidad congénita, lo dotan de una sensibilidad morbosa, decadente e inclinada al arte. Esta inclinación la hereda de su madre Gerda, mujer hermosa y enigmática, de ojos pardos, rodeados de sombras azuladas, de tez pálida, casi marmórea y de bellos cabellos rojizos. Gerda es distante y glacial, sufre de jaquecas, como Adrián Leverkühn, el protagonista del *Fausto* y como él se dedica a la música y practica el distanciamiento y la frialdad. Hanno carece de disciplina vital y vive enardecido por la música, toca sonatas a dúo con su madre y compone fantasías musicales distorsionadas y caóticas que lo llevan al máximo del placer y de la angustia y por fin a la muerte disfrazada de tifo: «Al repetirla -dice Thomas Mann cuando Hannointerpreta una fantasía-, otra octava más alta, dándole un colorido lánguido y bien armonizado, pareció condensarse en un solo desenlace, en un apasionado y doloroso *diminuendo* que, gracias al vigor solemne y preciso con que era expresado adquirió una fuerza singular, misteriosa y trascendental. Después comenzaron agitados movimientos, un cruce interminable de síncopas, vago, errante, desgarrador. Se percibían agudos gritos, como si un alma vibrante flotara sobre interrogaciones y no quisiera acallarse. Luego se remontaba sin cesar en armonías nuevas, inaccesibles, plañideras, tan pronto muriendo como renaciendo prometedoras... aquellos gritos de terror fueron adquiriendo formas precisas, hasta convertirse en melodía. Llegó un momento en que resonaron magistralmente en el espacio como un cántico fervoroso y suplicante surgido del metal, y que era a la vez, enfático y humilde. De pronto todo aquel primitivo insistir, todo aquel ondear y vagar y deslizarse incesante, enmudeció, vencido, siendo sustituido por un ritmo sencillo e inmutable, por una especie de fragante cantinela infantil... Y todo terminó con un final de solemnidad litúrgica».

La destrucción de Hannoestá presidida por la música, por ese abandono a una pasión mórbida y melancólica que le demuestra su invalidez y que le da fuerzas para morir. La música adquiere una belleza convulsiva que Mann define en el*Fausto* como repugnante, como lujuriosa. El arte se convierte en un producto del mal, esa tendencia demoníaca, desgarradora, que calcina el orden y la disciplina de una vida decente y burguesa y se perfila en la enfermedad, precio que el artista debe pagar para lograr su perfección. La pasión de

Hanno es incipiente, nunca llega a la perfección; la música es sólo su escape, la constatación de que no pertenece a una estirpe de trabajo, pero también la consolación para enfrentarse a la muerte. La pasión caótica, la violencia con que el desmedrado niño se entrega a su enfermedad revela además otro de los postulados de ese enfrentamiento de Mann con la vida, en su propia vida de artista mimetizada por sus personajes, el de arte aislado de otras manifestaciones de cultura. El artista se destierra de su contexto y se pulveriza porque «la Música, se le aparecía -anuncia Mann analizando a Kretzchmar, el profesor de música del joven Adrián, protagonista de su*Doctor Fausto*- porque la música, repito, se le aparecía como una especialización atrofiante para el espíritu humano, si había que considerarla fuera de relación con las demás manifestaciones de la forma, del pensamiento y de la cultura».

2. *La muerte en Venecia*: El arte y la pasión

Según Mann, el tema de *La muerte en Venecia* es «la pasión como desequilibrio y degradación». Al principio el escritor alemán se había propuesto escribir una novela sobre el amor trágico, pero también grotesco, de Goethe que a los 74 años concibe una pasión por la joven Ulrike von Levetezow, que tenía 19 años. Esta idea no se realizó y Mann se ocuparía de los amores deGoethe en forma totalmente distinta en su novela *Carlota en Weimar*, escrita muchos años más tarde. Eligió en cambio varias figuras importantes de su época como modelos de Gustav von Aschenbach. En 1921, Mann le confiesa al pintor Wolfang Born que su personaje tiene muchos de los rasgos del músico Gustav Mahler:«...no sólo di a mi héroe, convertido en víctima de un desorden orgiástico, el nombre del gran músico, sino que también le puse en cierto modo la máscara de Mahleral describir su aspecto exterior. Quise asegurarme al mismo tiempo de que, dentro de un contexto general tan disoluto y disimulado, no llegaría a producirse identificación alguna por parte del público lector». La novela fue publicada en 1912 yMahler murió en 1911, época por la que Mann escribía el libro: Otro de los artistas evocados es August von Platen y sus amores uranistas; aunque también sea obvia la relación que la novela tiene en algunos pasajes con el propio Mann.

El problema esencial es ese desorden mencionado por el novelista en la medida en que se opone a un orden clásico de corte burgués que determina una moral y define una conducta; conducta y moral que son el equilibrio y la dignidad burguesas; Gustav von Aschenbach, ha recibido un titulo de nobleza por una obra que tiene el honor de incluirse en las antologías de lectura de las escuelas oficiales y se la incluye porque su vida ha sido consagrada al arte con dignidad y rigor. La disciplina vital ejercida contra la anarquía del sentimiento lo vincula a cualquier comerciante honrado del tipo de los Buddenbrook, consagrado al cultivo de un trabajo fecundo y creador. Ese trabajo consuetudinario y tenaz es soslayado sistemáticamente y entregado en obra pulida de la que se borra toda huella de gestación penosa y esforzada. En palabras de Mann,Aschenbach esconde «hasta el último momento a los ojos del mundo el agotamiento interior, el decaimiento fisiológico»,así como Thomas Buddenbrook disfraza su impotencia para mantener intacta la prosperidad de la mansión que lleva su ilustre nombre, con lujosas ropas de impecable pulcritud.

El acendrado esfuerzo cubre magistralmente todo intento vulgar y cualquier inclinación romántica: «Sólo los bohemios incorregibles, reitera Mann hablando de Aschenbach, lo encuentran aburrido, y les parece cosa de burla, el hecho de que un gran talento salga de la larva del libertinaje, se acostumbre a respetar la dignidad del espíritu y adquiera los hábitos de un aislamiento lleno de dolores y luchas no compartidas, de un aislamiento que le ha traído el poder y la consideración de las gentes». La corrupción bohemia que amenaza a los Buddenbrook en la persona de Christian, el hermano bufón y desordenado de Thomas, oculta en realidad una de las facetas que existen en el pulcro y elegante jefe de la casa y su odio violento por el hermano enmascara el terror ante el*alter ego* que le señala el abismo. Su hermoso traje es el equivalente de la

hermosa frase con que Aschenbach se protege del caos, «El ímpetu de la frase, continúa Mann, refiriéndose a su protagonista, con que reprobaba lo reprobable que podía haber en él, significaba la superación de toda incertidumbre moral, de toda simpatía con el abismo, la condenación del principio de la compasión, según el cual comprenderlo todo es perdonarlo todo...».

La muerte en Venecia profundiza las contradicciones inherentes a la familiaBuddenbrook en la dualidad representada por el escritor; en el joven Tadzio se retoma la problemática planteada por la trilogía de Thomas, Christian y Hanno. Si Christian es el emblema caricaturizado de la corrupción tanto moral como corpórea, Thomas es el ejemplo del virtuosismo burgués y el representante de su dignidad. Pero ya se ha dicho que esa dignidad ha sido construida en base a la negación de cuanto indique un principio de anarquía; además esa negación sobrehumana intenta enmascarar la enfermedad que acecha a la familia, aunqueHanno Buddenbrook es ya evidentemente un enfermo. En la belleza enfermiza del último de los Buddenbrook se revela la inconsistencia del esfuerzo y la corrupción de la belleza, como en los dientes amarillentos del joven Tadzio. Esos dientes amarillentos que deslucen el divino rostro del adolescente que lanza a Aschenbach al abismo, son la causa de la muerte del pulcro cónsul Thomas Buddenbrook, ahogado en su propia sangre y caído de bruces sobre la nieve. Thomas Buddenbrook mancha la blanca pulcritud de su vestimenta y del paisaje después de que se le extrae una muela cariada y Hanno Buddenbrook anuncia su corrupción rematada por el tifo con sus dientes podridos.

Esos rostros amarillos y esos dientes nefastos señalan la desintegración y le sirven de símbolo y a la vez son el hilo conductor que nos lleva de una novela a otra reiterando las mismas problemáticas. La fealdad amarillenta de la que habla Mann definiendo a su personaje «logra convertir en puro resplandor el rescoldo que en su interior alienta y que llega a las cumbres más excelsas de la belleza...».

La Belleza, así con mayúscula, presupone una abstracción. O a lo más, para Aschenbach, es la multitudinaria labor de un esfuerzo cotidiano disfrazado que se asienta en la construcción de la frase; esa frase que Mann define como «un extraordinario vigor por su sentido de la belleza», en la que se aprecia la pureza, la sencillez y el equilibrio aristocrático de la forma, de esa forma que en adelante prestara a todas sus creaciones un sello tan visible de maestría y clasicismo. La Belleza, de nuevo con mayúscula, así descrita por Mann, y revelada por la frase esculpida por Aschenbach, se ofrece de repente en imagen concreta en el cuerpo y la sonrisa del adolescente polaco que el escritor muniqués contempla en la plaza. Tadzio, nuevo Narciso, se abrasa en la mirada y enturbia el abismo de Aschenbach; ambos se contemplan y se descubren. Aschenbach encuentra de repente la belleza que él ha creado mediante el esfuerzo mediocre y mezquino de lo cotidiano, en la figura desenvuelta y natural del joven. Tadzio es la Belleza; la belleza de las frases deAschenbach es la ligera capa de estuco con que se recubre la fealdad de lo ordinario. La Belleza de Tadzio es la de los dioses griegos, pero semejante a la belleza de la ciudad donde suceden los amores equívocos de esta pareja trágica y grotesca, es enfermiza, breve, débil, perversa. Venecia, ciudad extraña, ambigua, en la que convergen oriente y occidente, participa de dos naturalezas, es terrestre y es acuática, es civilizada con un refinamiento decadente, y es a la vez heredera de una tradición clásica y patricia. A Venecia llegan barcos extranjeros y en ella depositan turistas de diversas tierras y gérmenes oscuros. Los canales transitados por góndolas mortuorias, barcas de Caronte, ocultan miasmas pestíferas y olores equívocos disfrazados. La peste acecha a la ciudad y Venecia la refinada sólo ofrece corrupción y muerte.Aschenbach advierte las señales y la estrecha disciplina vital que ha regido su universo reacciona con violencia contra el caos, pero la aparición de una belleza consagrada por dos centurias de helenismo germánico, destruye la premonición y lo obliga a permanecer en un paraíso cósmico donde el amanecer del mundo reaparece. La

contradicción expresada por lo dionisíaco y lo apolíneo se vuelve carne en el deseo trasladado a la mirada. Aschenbach no puede controlar el deseo que lo lleva a la muerte, no puede mantenerse en el estricto mundo regenteado por el clasicismo. Niega la máxima deGoethe que en carta juvenil aHerder expresa: «Si llevando audazmente tu coche se te encabritan cuatro caballos jóvenes y salvajes y te apoderas de las riendas y consigues domeñar su fuerza, golpeando con el látigo una y otra vez a los que se desvían y desbocan, y los sostienes y los guías y los haces virar, y vuelves a golpearlos con el látigo, sujetándolos y volviendo a aflojar, hasta conseguir al fin que las dieciséis patas marquen el compás de un solo golpe; eso es maestría». Y esa cuadriga inspirada por las odas de Píndaro y que antes ha presidido la creación formal del escritor muniqués, lo desvía del clasicismo y lo hace mirar, descuidando la maestría, el signo formal de una belleza indolente, caprichosa y vulnerable.

El abismo en el que ha entrado Aschenbach, abismo que se le ha anunciado por visiones de naturaleza deforme y desordenada que él identifica con la selva tropical pero que en realidad representa a Venecia por las características que antes mencioné, está constituido por la decadencia de un concepto de la belleza que un clasicismo alemán, iniciado por Lessing y Winckelman, vincula con lo griego. La violencia báquica de lo dionisíaco antes descrita por los neoclásicos y realzada por Nietzsche en *El origen de la tragedia*, reitera la imposibilidad de vivir idealmente dentro de esa restricción moral que vive la belleza como producto de un orden moral y que la encuentra personificada en un joven Narciso. La fascinación abismática que seduce aAschenbach se concentra, según Mann, «en la tendencia perversa, opuesta enteramente a las exigencias de su misión en el mundo, y mas tentadora, por eso a lo inarticulado, desmedido y eterno, a la nada. Quien se esfuerza por alcanzar lo excelso, nota el ansia de reposar en lo perfecto. ¿Y la nada no es acaso una forma de perfección?».

La excitación y el desfallecimiento que esa perfección corpórea producen en el ánimo de Aschenbach lo llevan a la nada, a la nada más profunda y destructiva que la peste simboliza, a la muerte en Venecia. La belleza es repugnante, pútrida, ambigua. Es también perecedera e inmoral. No es de este mundo. Mejor, no puede ser del mundo que Aschenbach representa. El ascetismo de su disciplina vital y el orden moral qué la burguesía lo obligan a acatar muestran su fragilidad en la destrucción de una época y de una visión del mundo.

3. La belleza y su imagen

La primera vez que la palabra Belleza aparece en *La muerte en Venecia* es en conexión con la representación verbal de la imagen de San Sebastián, santo lánguido y apolíneo, lacerado por múltiples dardos y espadas, semejante al Laoconte que sirve de inspiración a Lessing «porque la serenidad en medio de la desgracia, dice Mann, y la gracia en medio de la tortura, no son sólo resignación; son también actividad y encierran un triunfo positivo. La figura de San Sebastián es por eso la más bella, si no de todo el arte, por lo menos del arte a que aquí se hace referencia».

Y esta belleza descrita se vuelve representación concreta en Tadzio, que aparece en la playa en distintas actitudes, casi siempre escultóricas cuando «la sábana envolvía su delicado cuerpo; el brazo suavemente modelado; descansaba en el arenal con la barba apoyada en la palma de la mano». Y esas distintas poses escultóricas son contempladas en doble sucesión por un joven amigo y admirador de Tadzio, Saschu, y, más lejos, por Aschenbach.

Aparecía erguido, con las manos cruzadas por detrás de la nuca, balanceándose suavemente y mirando, soñador, al lejano azul mientras las suaves olas de la orilla bañaban sus pies. Su cabello, rubio, de miel, se adhería en rizos húmedos a sus sienes y su cuello; el sol hacía brillar el vello de la parte superior de la espina dorsal; destacábase claramente bajo la delgada envoltura el fino dibujo de las costillas, la uniformidad del pecho. Sus omóplatos eran lisos como los de una estatua; sus rótulas brillaban, y sus venas azulinas hacían que su cuerpo pareciese forjado de un fino material traslúcido.

Aschenbach contempla a Tadzio que es contemplado a su vez por su joven servidor, Saschu, y en la contemplación imagina el amanecer cósmico, en el que Venus y Eros salen dorados de las ondas para crear el mundo. Tadzio es la perfección, «la belleza misma, la forma hecha pensamiento de los dioses, la perfección única y pura que alienta en el espíritu, y de la que allí se ofrecía en adoración, un reflejo y una imagen divina». Tadzio es San Sebastián, pero también es Narciso y la estatua creada por Pigmalión, ya con vida. En San Sebastián se conjuga el sufrimiento resignado con que Aschenbach se ofrece a la vida y sobre todo al arte que lo ha modelado confiriéndole perfil de artista, y la figura juvenil de Tadzio, sometiéndose pasiva a la mirada y al deseo. Es Narciso porque en Aschenbachencuentra un espejo, y fascinado por su imagen Tadzio reacciona convirtiéndose en estatua animada, símbolo concreto, representado, del esfuerzo diario que ha hecho de la obra deAschenbach una estatua acribillada de dardos y de espadas, según la descripción de uno de sus críticos. Es la obra deAschenbach, la creación espontánea de una disciplina divina encarnada. Pero, continúa Mann, indagando en la causa del endiosamiento deAschenbach «la voluntad severa y pura, que en un esfuerzo misterioso había logrado encarnar esa imagen divina, ¿no era la que adelantaba en él (Aschenbach), cuando lleno de contenida pasión libertaba de la masa del mármol del lenguaje la forma esbelta que su espíritu había intuido, y que representaba al hombre como imagen y espejo de belleza espiritual?». Aschenbach mira a Tadzio, lo acecha, lo persigue, y su mirada equívoca lo nombra. Tadzio se ve en esa mirada, se reconoce y se abrasa en su reflejo; peroAschenbach está endiosado porque en la figura de Tadzio ha encontrado a la vez su propio reflejo, su obra. Ambos son Narcisos y las correspondencias de sentidos se inician. La mirada que escribe y esculpe en un mármol hecho de palabras se ha vuelto la estatua transparente y azulina: que descansa o deambula por la playa y es contemplada por el que antes la ha descrito en arrebatada inspiración y laboriosa vida. Tadzio, joven mimado e indolente, amado de los dioses es la perfección creada, esa perfección a la que Pigmalión quiso darle vida.«Eros procede - insiste Mann al aniquilar a*Aschenbach*- como los matemáticos, que ven en los niños inexpertos imágenes de las formas puras. Así, los dioses, para hacernos perceptible lo espiritual, suelen servirse de la línea, el ritmo y el color de la juventud humana, de esa juventud nimbada por los mismos dioses para servir de recuerdo, de evocación, con todo el brillo de su belleza, de modo que su visión nos abrasa de esperanza».

Los niños perfectos con lo que Eros especula en ecuaciones redondeadas son construidos por Mann en sucesión novelística desdeHanno y Tadzio para convertirse en Eco, el joven Eco, sobrino de Adrián Leverkühn, y última pasión del músico matemático del*Fausto*, obra de su vejez. La correspondencia así iniciada en el reflejo que traspone la mirada al tacto en la escritura (y que devuelve el cuerpo a la escultura y se transfiere a la música) es la imagen del joven Eco: el mito se completa. Narciso se refleja en la mirada sólo porque antes ha oído y como en el drama de Calderón es perecedero porque no se ha guardado de ver y oír. Esa belleza juvenil reflejo de un arquetipo platónico no puede existir ni ser apresada, es vulnerable y se esculpe definitiva en forma transitoria porque la vida la rechaza y cuando se libera se vuelve demonio, es Eros revelando el origen pero en el origen se asienta el caos. La luminosidad que Febo proyecta sobre la tierra joven ciega y calcina, Aschenbachrecuerda la tradición: «su espíritu ardía, vacilaba toda su cultura, su memoria evocaba antiquísimos pensamientos que durante su infancia había recibido y que hasta entonces no se le habían encendido con un fuego propio». Los dardos y espadas que han herido la obra de Aschenbach y que permanecen clavados en el cuerpo marmóreo de su escritura perfecta se liberan y se vuelven contra él, revelándole el espanto «que experimenta el hombre sensible cuando sus ojos contemplan un reflejo de la belleza eterna».

La certera disciplina a la que Aschenbach se ha sometido para lograr con su escritura una perfección vital cede ante el demonio que Eros ha liberado y lo precipita

en el ocio de la contemplación, porque Eros ama el ocio y sólo para el ocio ha nacido. Y la paradoja esencial se suscita. Aschenbach ha creado dentro de los límites precisos de una escritura vital que hacen de su vida de escritor oficial el emblema viviente de un quehacer troquelado con el sello de la burguesía ordenada y banal; el reflejo de la belleza espontánea y divina lo fulmina porque el concepto de belleza es producto de una cultura clásica, asentada en un neoplatonismo renacentista. La belleza aparece en la tierra como uno de esos rayos proyectados en la interminable sucesión de esferas y cielos por los que el esplendor de la bondad divina se ha filtrado.

La belleza no es de este mundo y el artista lo comprende. «Aschenbach, reitera Mann, sintió el dolor, tantas veces experimentado, de que la palabra fuera capaz sólo de ensalzar la belleza sensible, pero no de reproducirla». Confundir el endiosamiento que produce la aparición del reflejo de la belleza divina en la tierra con el deseo, es producto «de un conocimiento defectuoso».

Y antes de morirAschenbach recuerda el Fedón y advierte que al intentar la perfección ha pecado de orgullo. Al amar a Tadzio que, como jacinto era objeto del amor de los dioses, se ha vuelto su enemigo; enemigo de los dioses porque ama a un mortal divinizado por el reflejo de la belleza divina y enemigo de los dioses porque ha intentado como Satán recrear lo creado en la perfección de la escritura. Como Sócrates, taimado seductor, advierte que el«amante era más divino que el amado, porque en aquél alienta el dios, que no en el otro». Y en esta soberbia representada por la pérdida absoluta de límites que el deseo precipita, Aschenbach se somete a un niño y la naturaleza demoníaca, caótica e ilimitada que lo circunda lo lleva a la nada, a la perfección absoluta.

La contemplación de la belleza, que sólo ella es a la vez divina y perceptible, lo ha aniquilado.

El contacto del artista con la belleza divina y su reflejo perceptible liga al artista con el demonio. En el *Fausto*, esta luminosidad apolínea que fulmina a Aschenbach se convierte en frialdad glacial y matemática y se traslada a la música, otro de los arquetipos platónicos. La percepción de la música se vuelve extrasensorial y los sentidos ligados a ella se desplazan como en *La muerte en Venecia* pues el tacto se liga a la mirada, y lo descrito se vuelve realidad representada. Más aún que la escritura, la música es intelectual y sobre todo es el arte más ascético. Despojando al arte del entusiasmo que la confusión del deseo provoca, la música es el Eros desprovisto de sensualidad y de la percepción de los sentidos. La música posee un secreto ascetismo, una castidad innata que protege al artista; es más la música es anti-sensual por excelencia. «En realidad, postula Mann, no hay arte más intelectual que la música, como lo demuestra ya el hecho de que, en ella, forma y contenido se entrelazan como en ningún otro; son, en realidad de verdad, una sola y misma cosa. Se dice generalmente que la música se dirige al oído. Pero esto lo hace en la medida en que el oído, como los demás sentidos, es órgano e instrumento perceptivo de lo intelectual. En realidad hay música que no contó nunca con ser oída; es más, que excluye la audición».

El arte se intelectualiza y se vuelve matemático y abstracción pura y su belleza ya no es perceptible por los sentidos. «Quién sabe, reitera Mann en palabras deKretzchmar, el profesor de piano de Adrián Leverkühn, si el deseo profundo de la música es el de no ser oída, ni siquiera vista o tocada, sino percibida y contemplada, de ser ello posible, en un más allá de los sentidos y del alma misma». Y al hacerla intangible, imperceptible, incapaz de provocar el deseo y endiosamiento que conduce a la muerte, Mann parece protegerse de esa sensualidad que en forma de demonio erotizado hizo entrar a Aschenbach en el territorio de la belleza sensible, pero su *Fausto* vacila de nuevo en esa tierra de nadie donde lo perceptible por los sentidos se congela por su ausencia total. Aschenbachperece por la sensualidad que la belleza comporta, pero Adrián Leverkühn, desprotegido ante la música en el momento en que muere Eco, su joven, perfecto y hermoso sobrino, sucumbe ante la frialdad

glacial que su demonio musical, deserotizado y ascético, proyecta.

4. La Música: Arte y Humanismo

La música fue siempre fundamental para Thomas Mann. En alguna ocasión declaró tajantemente: «Desde siempre he amado con pasión la música a la que considero en cierto modo como el paradigma del arte. He considerado siempre mi talento como una especie de capacidad de creación musical, y concibo la forma artística de la novela como una especie de sinfonía, como un tejido de ideas y una construcción musical». Y si en *La montaña mágica* la composición de la obra guarda estrecha relación con una partitura, en el *Doctor Fausto*, historia de la vida de un compositor alemán que pacta con el Diablo, se reanuda la discusión iniciada en *Los Buddenbrook* respecto al sentido de este arte y de hecho es a través de la música que se enjuicia el papel que desempeña la creación en la sociedad contemporánea. El tejido de ideas a que se refiere Mann en el texto arriba citado, acaba coincidiendo con la estructura y es a la vez materia de reflexión. AdriánLeverkühn es el filósofo Nietzsche y también el creador de la música dodecafónica,Arnold Schöenberg.

En la *Novela de una novela*, diario en donde se explica la gestación del *Doctor Fausto*, Mann subraya este hecho: «Era extraño comprobar hasta qué punto me preocupaba el aspecto técnico de la música cuyo dominio... era una de las premisas de la obra... Me daba cuenta de que para llevar a cabo esto necesitaba la ayuda de un consejero, de un instructor experto en la materia, que estuviera al corriente de mis intenciones y que fuera capaz de imaginar conmigo mi obra literaria; y estaba tanto más dispuesto a aceptar tal ayuda por cuanto la música, hasta el punto en que la novela la trata, era solamente el primer plano, solamente la representación de un mundo más universal, solamente un medio para expresar la situación del arte en general, de la cultura y hasta del hombre, del espíritu mismo de nuestra época profundamente crítica. ¿Una novela de la música? Sí, pero entendida como novela de la cultura y de la época, de manera que aceptar sin escrúpulos una ayuda para lograr la exacta realización del medio y del primer plano me parecía la cosa más natural del mundo».

Esta ayuda la encontró Mann en Theodor Adorno, uno de los filósofos de la escuela de Frankfurt, al que también pertenecían Marcuse y Horkheimer. Con Adorno resolvió el lenguaje técnico y los problemas fundamentales que estas especulaciones sobre la música le planteaban, pero en realidad continuaba desarrollando cada vez más con mayor complejidad y profundidad aquellas ideas obsesivas que fueron marcando sus obras, escalonadas en el tiempo en continua sucesión de problemáticas. Las largas conferencias con que Wendel Kretzchmar matizaba sus conciertos en la medieval ciudad de Keisersachempara beneficio sobre todo del futuro compositor y nuevo *Doctor Fausto*, *Adrián* Leverkühn, ya están esbozadas en su sentido general en las discusiones sostenidas porGerda Buddenbrook con el viejo organista Pfühl, acompañante de la señora aristocrática y maestro de Hanno, su delicado hijo. La vieja preocupación de Mann sobre la historia de la música como historia de la cultura y la profunda influencia que vivió en su juventud al contacto con la controvertida figura de Richard Wagner convergen en el *Doctor Fausto* y se definen totalmente al influjo de las conversaciones con Adorno.

La constante y enojosa polémica que el viejo Pfühl mantiene conGerda respecto a la supremacía de la música polifónica frente a la armonía es retomada por Kretzchmar en sus discusiones sobre Beethoven y más tarde será la base de la conceptualización que le permite a Adrián descubrir el sistema dodecafónico.

La exposición de la música dodecafónica y la crítica de ella desarrolladas en un diálogo como en el capítulo II del *Fausto*, agrega Mann, en el mismo libro de *La Novela de la Novela*, se basan por entero en los análisis de Adorno, así como se basan también en ella ciertas observaciones sobre el lenguaje musical del Beethoventardío, que se leen -en las primeras partes del libro, expuestas por Kretzchmar, sobre la

fantástica relación que la muerte establece entre el genio y la convención. También esos pensamientos del manuscrito de Adorno -texto de este filósofo sobre la música dodecafónica ySchöenberg- se me presentaban «extrañamente» familiares y respecto de la -¿qué palabra elegiré?- tranquilidad de conciencia con que los puse variándolos, en boca de mi balbuciente personaje, sólo tengo que decir lo siguiente: después de una larga actividad espiritual acontece frecuentemente que cosas sembradas por otras manos y puestas en otras relaciones, nos hacen acordar de nosotros mismos y de las cosas nuestras. Ciertas ideas sobre la muerte y la forma, sobre el yo y sobre el mundo objetivo, bien podían pasar por recuerdos de sí mismo al autor de una novelita veneciana que se remontaba a treinta y cinco años atrás. Podían mantener su lugar en el escrito filosófico de uno más joven y al mismo tiempo ejercer su función en mi pintura de un alma y de una época. A los ojos de un artista, un pensamiento en cuanto tal no tendrá nunca un gran valor de propiedad. Al artista le importaba que este pensamiento pudiera funcionar en el engranaje espiritual de la obra.

En *LosBuddenbrook* la música es el elemento vergonzante, estigma de rareza que cae sobre la distante mujer del cónsul Buddenbrook y el refugio donde se evade el joven Hanno. Su última conversación con la vida antes de precipitarse en la enfermedad que se la quitará es un diálogo apasionado con el piano y la voz misteriosa con quien conversa acaba volviéndose el llamado de la voz «inconfundible que lo llama imperiosa y segura» hacia la muerte. En *La Muerte en Venecia*, la novelita veneciana a la que alude con modestia sospechosa Mann en el párrafo citado largamente antes, hace coincidir la belleza con la enfermedad y con la muerte. La belleza revelada en la forma abandona su carácter arquetípico en el*Doctor Fausto* y se vuelve parodia, ironía y también tragedia, la tragedia de la frialdad, la del desamor. El ciclo empezado en la desamorada Gerda y el desvalido Hanno concluye en la glacial incapacidad de Adrián para vivir el amor y en la muerte del niño Eco, símbolo de la belleza sensible como Tadzio.

La belleza como concepto ya no es aplicada a la obra de arte sino a la apariencia. Tadzio es definitivamente para Aschenbach la belleza encarnada, esa manifestación terrestre de lo divino, es jacinto amado por los dioses, es el inicio del mundo en su primitiva y sensual representación. En el *Doctor Fausto* lo bello es asociado primero con ciertas manifestaciones biológicas o con experimentos físico químicos que el padre de Adrián, Jonathan Leverkühn, gusta de explicar y de representar ante un auditorio compuesto de su familia y algunos amigos.«Con su índice Jonathan llamaba nuestra atención sobre las maravillas y las excentricidades allí reproducidas: mariposas y morfos de los trópicos, decorados con todos los colores de la paleta y modelados con el más exquisito gusto como por mano de artífice -insectos de fantástica, inenarrable belleza, depositarios de una vida efímera, algunos de ellos considerados por los indígenas como espíritus malignos, portadores de la fiebre».

Estos insectos hechos como por mano de artífice, presentan una belleza engañosa, una apariencia de belleza, su color no es auténtico, es un reflejo óptico. Su belleza está hecha para no ser vista, existe de por sí, o en sí misma, es más, es apariencia. La creación del artista que revela una forma, esculpiéndola en el duro mármol de la palabra, Aschenbach o la revelación de una forma bella, reflejo de la divina bondad -Tadzio- desaparecen ante esta inexplicable belleza, producto de una alquimia diabólica y engañosa, alquimia que favorece su invisibilidad y utiliza esas formas naturales (inenarrablemente bellas) como protección, en esforzado mimetismo para disfrazarse y desafiar el peligro, pero también para suscitarlo. Esta «vanidad de lo visible», como la bautiza Mann, confiere a la belleza un sentido medieval que se asocia con la brujería. y la magia. «Los contactos son aquí múltiples y complejos -continúa el novelista- veneno y hermosura, hermosura y magia, magia y liturgia». Las formas naturales de la creación parecen ser manifestaciones absolutamente desligadas de la obra de arte dentro del contexto mismo de la novela dedicada al nuevo*Fausto*, pero como en una

obra sinfónica su breve trazo melódico reaparecerá con fuerza incontestable más tarde y como símbolo esencial para la comprensión de la novela. El dilema actual del artista estriba en el carácter ficticio de la obra de arte burguesa y específicamente en el hecho de que como afirma Serenus Zeitblom, biógrafo y *alter ego* de Adrián, en una obra de arte hay mucho de aparente. «Puede irse más lejos y decir que la obra como tal, es sólo apariencia. Tiene la ambición de hacer creer que no ha sido hecha, sino que ha nacido como Palas Atenea nació y surgió, resplandeciente y armada de sus cinceladas armas, de la cabeza de Júpiter. Pero es pura ficción, meras ganas de aparentar. Nunca, se ha producido así una obra, el medio ha sido siempre el trabajo, el trabajo artístico, con la apariencia como finalidad».

Y así esbozando el tema queda incompleto. Pues si la obra es apariencia semejante a la belleza de esas manifestaciones animadas o inertes que la naturaleza crea de por sí, esa apariencia pretende ofrecerse a la vista o a la mirada mediante un juego mágico que la conecta con la brujería y la alquimia. La música de Adrián quiere dejar de ser apariencia y juego y «aspira a ser conocimiento y comprensión», pero como en la ciencia, ese conocimiento y esa comprensión ofrecen una doble cara.«Una vuela hacia el pasado y hacia el futuro. Son a la vez regresivas y progresivas. Reflejan la ambigüedad misma de la existencia». La belleza ya no es absoluta, es ambigua y en ella se integran la razón y la magia, y las variadas especies naturales que el padre de Adrián describe provocan un interés científico y una inclinación primitiva a la brujería.

La música es también ese doble producto: en los elementos matemáticos de que se vale resuena el eco de las viejas esoterias y las numerosas combinaciones pitagóricas. En el cerebro de Adrián Leverkühnse aloja el ángel de la ponzoña, la microscópica espiroqueta que lo precipitará en la locura, pero la contaminación le ha llegado a través de su contacto con la prostituta llamada Esmeralda cuyo nombre se había aplicado antes, en las conversaciones científicas con su padre, a una mariposa de bellos y engañosos colores, la hetaira Esmeralda, y de la combinación de sus letras transferida matemáticamente a las notas Adrián deriva el *leitmotif* de todas sus obras, obras que a su vez serán producidas bajo la contaminación del pacto con el diablo.

5. El Arte: libertad y determinación

En *La Novela de una Novela* Mann advierte el peso de la tradición, que marca con sus convenciones a todos los artistas: «En cierto modo, aquello correspondía a mi tendencia cada vez mas fuerte, que, como he descubierto, no era solo mía, de considerar toda la vida como producto de la cultura y en forma de clisés míticos y de preferir las citas a las invenciones "independientes"».

El trabajo concienzudo que el novelista alemán efectúa para reconstruir una obra lo inserta obligatoriamente en esa tradición mencionada y lo obliga a reconocer que en arte no existe la libertad porque «únicamente es libre lo indiferente. Lo característico no lo es nunca».

Esta aseveración parece confirmarse continuamente a lo largo del*Doctor Fausto* donde las disquisiciones sobre el arte reflejan una intrincada red de problemas que pueden descifrarse sólo si se estudia cuidadosamente la tradición. El pacto al que el diablo somete a Adrián es fundamentalmente la amenaza de la esterilidad. «Toma por ejemplo, le dice el diablo a Adrián en los apuntes del diario secreto de éste: Toma por ejemplo lo que llamáis la idea original, esa categoría que sólo existe desde hace cien o doscientos años (una novedad), como el derecho de propiedad musical y otras zarandajas. La idea original, es decir, tres o cuatro compases, ¿no es así? Todo lo demás es elaboración, adiposidad. ¿Crees que me equivoco? Se da el caso de que somos gente versada en la literatura musical, nos damos cuenta de que la idea original no es nueva, que recuerda con demasiada insistencia algo ya oído de Rimsky-Korsakof o de Brahms. Qué hacer? Hay que modificarla. Pero una vez modificada ¿sigue siendo una idea original? Toda los cuadernos de apuntes de Beethoven, no queda allí intacto, tal como Dios lo dio, ningún tema original».

Lo original no existe, el artista está atado a la tradición y su obra lo demuestra específicamente. Es evidente que la gestación del largo proceso que le permitió a Mann llegar a reelaborar el mito fáustico, ese clisé de la historia europea, exige ese aprovechamiento profundo de la tradición y a la vez un rechazo a la improvisación que pueda parecer original. En esa cita Mann reitera uno de los conceptos básicos de su arte, en un momento en que la tradición humanística, alemana se conmociona visiblemente ante el impacto del hitlerismo. Además, al tiempo que rechaza con desprecio la violenta reacción deArnold Schöenberg al identificarse con Adrián Leverkühn y exigir que todas las ediciones de *Fausto* adviertan que el sistema inventado por éste es de su propiedad, realza el carácter humanista de su propia obra.

Es más, al declarar que toda obra de arte pertenece a la tradición y que se rige por convenciones rechaza algunos postulados de la vanguardia, que como en el caso del futurismo fue un antecedente del fascismo. El irracionalismo violento y el rechazo a toda tradición y a la cultura europea parecieron desembocar en algunos casos, en la barbarie apocalíptica que el mundo nazi provocó. El artista, por serlo, es hermano del criminal y del loco, asegura de nuevo el diablo y Adrián terminará loco, atacado en el sistema nervioso central por la espiroqueta pálida, producto de esa hermosa hetaira Esmeralda de colores, engañosos y mimetismos diabólicos y amorfos. Será también la que ataque a Nietzsche, modelo en parte de Adrián y también de Hitler. El artista, ese desafortunado, sólo se salva de lo apocalíptico si se aferra a la tradición y se inserta en la convención, religiosamente.

Y en la ya tan citada *Novela de una novela* dice Mann refiriéndose a uno de los personajes del *Fausto*, Rüdiger Schildknapp a quien retrata del natural y hasta conservándole el nombre:«Además Europa, Alemania, y lo que vivía en ella o lo que ya no vivía en ella, estaban demasiado alejados, sumergidos y convertidos en sueño y pasado, estaban sumergidos y perdidos por su propia voluntad, y así también lo estaba la figura del amigo que hacía surgir con rasgos aparentemente precisos pero también con muchas omisiones; y, otra cosa, aún me hallaba yo demasiado sometido a la fascinación de una obra que, confesión y sacrificio de arriba abajo, no admite reparos, y que presentándose como obra de arte se sale al propio tiempo de la esfera del arte y es realidad». La fascinación que Mann siempre ha tenido por el mundo apocalíptico, por lo desaforado, se redime en esa reducción de lo demoníaco a lo real. Mejor aún, ese trasfondo alemán -ya producto del pasado y que se aparece como un sueño desvaído- es rescatado en la obra que ofrece su tejido de realidad para darle el contrapeso necesario a lo desaforado que termina en lo apocalíptico. Y curiosamente, más que Wagner a quien siempre admiró y que representa vivamente al genio desmelenado y prepotente a quien Mann teme, es Beethoven el que mayor repulsión le causa, pero también mayor admiración: no se contenta sólo con dedicarle los momentos más significativos de las conferencias deWendel Kretzchmar, tartamudo ideólogo de la música y de la tradición de*El Fausto*, y portavoz de algunas de las ideas más obsesivas del novelista alemán, sino que constantemente hace alusiones a él en sus diarios y libros autobiográficos. En una ocasión en que el *Musical Quarterly* de los Estados Unidos, envía como prueba de agradecimiento por una conferencia que Mann pronuncia, la reproducción facsimilar de cartas de Beethoven, exclama con disgusto: «Estudié largamente aquellos trozos retorcidos y atormentados, aquella ortografía desesperada, aquel desorden, aquella desarticulación semisalvaje... y en mi corazón no pude encontrar "amor". También esta vez compartí esa aversión que Goethehabía sentido por aquel "hombre desenfrenado" también esta vez me puse a reflexionar sobre la relación entre música y espíritu, entre música y moral, entre música y humanidad. ¿No será que el genio musical nada tiene que ver, en última instancia, con la humanidad, y con el "mejoramiento de la sociedad"?».

Apoyándose en Goethe que lo defiende de lo desaforado y con quien siempre trata de identificarse, asimilándose a su

clasicismo, mira a Beethoven protegiéndose y protegiendo al músico sordo del desafuero al anclarlo a la tradición. Antes ya ha cancelado el desvarío musical de Hanno Buddenbrook, de sus personajes el más querido, junto con Adrián, por propia confesión, haciéndolo morir para no seguir ese camino musical emponzoñado que puede alejarlo de la moral. Adrián entra en la música conducido por Wendel Kretzchmar, un profesor tartamudo y, en la locura pasa por el lupanar guiado por un cochero, imagen paródica del teólogo Schleppfuss (el que arrastra un pie) que dialoga furibundo con el diablo. Así la música, se vuelve paradigma del arte, pero también la más sospechosa de las artes, la más equívoca y ambigua, la que más distancia al hombre de su propio humanismo si no se inserta en el concierto general de la cultura. El temor a lo demoníaco, a lo desenfrenado, a lo apocalíptico que Mann reconoce en él y que ha llevado al pueblo alemán a la catástrofe de donde saldrá irredento, es depositado en el archivo expiatorio de un arte que siempre fue su preferido. El exorcismo surge de la tradición que catárticamente redime al propioBeethoven, y quizás hasta Adrián: «En realidad Beethoven fue a mediados de su vida -asevera, el profesor Kretzchmar, doble de Mann-, mucho más subjetivo, por no decir, mucho más "personal" en sus últimos años. Su preocupación de sacrificar a la expresión musical, de dejar absorber por ella. lo mucho que la música tiene de convencional, de formalista, de retórico, era más patente. A despecho de la originalidad, por no decir monstruosidad, de su lenguaje formal, la relación de Beethoven con lo convencional aparece en las últimas obras de su vida, por ejemplo en las últimas sonatas para piano, como mucho más aflojada, más vigilante. En esas obras tardías, lo convencional, exento de modificaciones subjetivas, aparece muchas veces con toda desnudez, o si se quiere descarnado, desprovisto de individualidad, y su majestuosidad es más impresionante que la de cualquier atrevimiento personal. En esas obras, decía el orador, se establece entre lo subjetivo y lo convencional una nueva relación cuyo origen hay que buscarlo en la muerte. Del encuentro de la grandeza y de la muerte, añadía, hace una objetividad hasta cierto punto convencional, cuya soberana belleza supera a la del más desenfrenado subjetivismo porque en ella lo exclusivamente personal, el dominio de una tradición llevada a su más alta cumbre, supera a su vez y, en plena grandeza espiritual, accede a lo mítico y colectivo».

Lo convencional se redime así de la connotación de vulgar y ordinario, que podría atribuírsele, al volverse sinónimo de colectivo, pero sobre todo de mítico. El peso de la tradición, la asimilación de valores que se han ido gestando colectivamente se vuelve simbólico y se expresa en la voz decantada del músico que la recoge y se desvanece -en su contexto a través de sus últimas obras. La vieja discusión iniciada desde la sala de música deGerda Buddenbrookcontinúa y los moldes musicales que la tradición de este arte ha moldeado siguen debatiéndose: «Una noche en casa de Adorno, refiere Mann en*Novela de la novela*, me encontré con Hans Eisler, con el cual conversé de muchas cosas inherentes a mi "interés principal" y para mí estimulantes: sobre la inferioridad de la música homófona frente al contrapunto, sobreBach, el "armónico", como lo había definido Goethe, sobre la polifonía de Beethoven que no era natural y que era peor que la de Mozart». Y esta idea fija que hace del contrapunto y la fuga los momentos supremos de la historia de la música, fija nostálgicamente a Mann en una tradición humanista en la que la voz, atributo supremo de lo humano, se incorpora a ese arte que puede ser símbolo de la teología por su inmaterialidad manifiesta sólo en el tiempo, o de lo demoníaco por la ponzoña de su desafuero. Beethoven es junto con Adrián, el compositor que prefiere los oratorios y las *lieder* tan cercanas a la voz humana, el símbolo de ese artista a quien la pasión ha consumido pero que a diferencia de Gustav Aschenbach, esculpido en el esfuerzo cotidiano de una disciplina vital y perdido ante la contemplación de lo bello, se redime por la grandeza que la convención de una tradición le ha otorgado, pues en ella se incorpora a lo humano, en su expresión más profunda y perdurable, el trasfondo colectivo y mítico que es la Belleza suprema,

única accesible en esta tierra.«Oigan las cadenas de trinos, los arabescos y las cadencias, exclama exaltado el mismo profesor tartamudo al hablar de la última sonata de Beethoven, la *Opus III* (sonata escrita cuando el músico ya no oye). No se trata de eliminar del lenguaje la retórica, sino de eliminar de la retórica la apariencia de su dominio subjetivo. Se abandonan las apariencias del arte». Al fusionarse arte y realidad, lo demoníaco-característica suprema de ese arte musical cercenado de las demás manifestaciones de la cultura- ha sido exorcisado y Mann, en acto de contrición suprema, logra exorcisarse también al contribuir con su portentosa obra a la continuación de esa tradición humanista que alcanza la grandeza profundizando en lo convencional.

Arnolt Bronnen: entre el comunismo y el nacional-socialismo

Werner Olles

Arnolt Bronnen nació el 19 de agosto de 1895 en Viena. Desde muy joven decidió cambiar su auténtico nombre (Arnold Bronner) por el que años más tarde conocerá la celebridad en el mundo de las letras. Esta tendencia a maquillar la realidad le acompañará a lo largo de su existencia. Así es como se convirtió de judío vienés en ario germánico; de ciudadano alemán a ciudadano austríaco, para volver a la ciudadanía alemana; de comunista a nacional-revolucionario, más tarde nacional-socialista, para regresar años más tarde al comunismo.

Tras la Gran Guerra, en la que participó como Kaiserjäger (Cazador Imperial) en el frente del Tirol, donde por cierto fue herido gravemente en el cuello, inició su carrera literaria en 1922 con la publicación de una obra teatral titulada Vatermord (Parricida), que había comenzado a escribir siendo prisionero de los italianos. En aquella época Bronnen pertenecía a un grupo de dramaturgos, escritores y actores vanguardistas comprometidos con el expresionismo y vinculados a Berthold Brecht, con quien mantenía estrechos lazos de amistad. Brecht se había hecho cargo del montaje de dicha obra pero, desgraciadamente, abandonó esta iniciativa después de haber escrito incluso los arreglos para la puesta en escena.

Tras su estreno en Frankfurt, se representó en Berlín por vez primera el 14 de mayo de 1922, a cargo de la compañía "Deutscher Theater", convirtiéndose en un auténtico escándalo. Su segunda obra, Anarchie in Sillian (Anarquía en Sillian), llevó a la mayoría de críticos a considerar

que el dramaturgo del futuro no era Brecht, sino Bronnen.

En 1924 se estrenó su obra Katalaunische Schlacht (La batalla de los Campos Cataláunicos) en el Gran Teatro de Frankfurt. Un año más tarde, Bronnen escribió Die Rheinischen Rebellen (Los rebeldes renanos), obra que suscitó hondas polémicas entre la crítica: el autor, conocido hasta ese momento como un significado simpatizante de las corrientes marxistas, se habría pasado al campo del nacionalismo. Bronnen, empero, todavía no había dado ese paso.

Más tarde escribió Ostpolzug (Campaña hacia el Polo Este), drama en el que exploraba la personalidad de Alejandro el Grande. En 1925 estrenó Exzesse (Exceso) obra con la que, una vez más, provocó un gran revuelo como consecuencia de sus escenas y diálogos eróticos. Un año más tarde estrenó Reparationen (Reparaciones), obra dedicada a la resistencia nacional contra la ocupación francesa de Renania y contra el pago de reparaciones de guerra.

Del marxismo al nacionalismo revolucionario

En 1929, Bronnen publicó una novela sobre la Alta Silesia titulada O.S., donde recrea la lucha de los Cuerpos Francos contra los insurgentes polacos antes de iniciarse la primera guerra mundial y del significado y sangriento asalto de los voluntarios alemanes contra Annaberg. Tucholsky le reprocha haber escrito una "insensata chapuza" y de propalar "mentiras propias de fascistas de salón". Por el contrario, Josef Goebbels, escribió: "O.S. de Bronnen es el libro que a todos nos hubiera gustado escribir". Ernst Jünger consideró esta novela como "una primera señal, que indica que en los ambientes de Bronnen, cabe la responsabilidad". En Der Tag y en el Münchener Neueste Nachrichten podía leerse: "Nosotros, nacionalistas, tenemos aquí un punto de apoyo vivo, que viene del otro lado, y que estábamos esperando desde hacía mucho tiempo". Franz Schauwecker afirmaba en el Berliner Nachtausgabe: "Es algo más que una novela, es una profesión de fe política de altos vuelos", mientras que Alfred Rosenberg, en el Völkischer Beobachter llama la atención sobre Bronnen, pero eso sí, sin dejar de considerarlo un "bon vivant" y un autor "peligroso".

Políticamente, Bronnen ya se había convertido en un nacional-revolucionario, próximo al grupo de intelectuales que se expresaban en revistas como Die Standarte, Deutsches Volkstum, Arminius, Deutsche Front, Das Dritte Reich, Gewissen, Die Kommenden, Nationalsozialistische Briefe, Der Vormarsch, Der Wehrwolf y Widerstand, a las que pertenecían los hermanos Ernst y Friedrich-Georg Jünger, Friedrich Hielscher, Franz Schauwecker, Ernst von Salomon, Herbert Blank, Otto Strasser, Ernst Niekisch y A. Paul Weber. Como antiguo intelectual de la izquierda marxista, partidario de una suerte de socialismo popular y combativo, Bronnen se sintió atraído por tales círculos.



En el plano profesional, Bronnen comenzó su carrera en la en la UFA y en la Reichsrundfunkgesellschaft (Sociedad Radiofónica del Reich), al tiempo que rompe los lazos que aún le unían con los extremistas de izquierda. Tras un congreso bajo el título "Literatura y Radio", se produce una agria polémica con sus colegas, los escritores Alfred Döblin, Walter von Molo, Börries von Münchhausen, Alfons Paquet, Ludwig Fulda, Herbert Euleberg y Arnold Zweig, en la medida que él era partidario de poner la radio "al servicio del pueblo", "no estaba ahí para servir a los

literatos, sino al pueblo" y, en cualquier caso, no debía convertirse en "una institución benéfica para escritores jubilados". Para Bronnen, el escritor es tan sólo "el instrumento de la expresión de las ideas de la nación".

En enero de 1930 organiza un debate que, con los años, se convertirá en emblemático frente a los micrófonos de Radio Berlín, con Kurt Hiller, dirigente del Grupo de Pacifistas Revolucionarios, y Franz Schauwecker, conocido escritor nacional-revolucionario. Bronnen escribe una biografía de Von Roßbach, jefe de los Cuerpos Francos y, al poco, conoce a Goebbels, por cuya personalidad queda fascinado. Bronnen se convierte de esta manera en el provocador número uno de Alemania. Cuando Thomas Mann sostiene en un acto público que la burguesía alemana defienda, codo con codo con los social-demócratas, las instituciones de la República de Weimar, Bronnen abandona la sala flanqueado por veinte SA al tiempo que pide la disolución de la reunión. Con ocasión del estreno de la película Sin novedad en el frente, basada en la novela del mismo nombre de Erich Maria Remarque, Bronnen, con su mujer Olga, una amiga de Goebbels —que le dará una hija en 1938, Barbara, quien, años más tarde, como su padre, se convertirá en escritora— y varios camaradas, provocarán un gran alboroto soltando ratones blancos en la sala. Goebbels conocía la ascendencia judía de Bronnen, pese a lo cual el responsable de la propaganda nazi le tenderá una mano ante las denuncias de algunos colegas que lo despreciaban y de no pocos sueltos publicados en prensa.

A partir de la toma del poder por los nacional-socialistas en 1933, Bronnen conoció algunas dificultades como consecuencia de su origen racial. En un principio, dijo ser hijo natural, después se hizo un estudio antropométrico del cráneo para probar su carácter "ario". No participaba de las ideas de resistencia antinazi de sus antiguos amigos nacional-revolucionarios y nacional-bolcheviques. Antes de 1933, por ejemplo, Bronnen había protegido a Ernst Niekisch contra las injurias lanzadas por Goebbels, pero cuando los nazis subieron al poder Bronnen se cuidó muy mucho de dar a conocer su posición contra el antihitlerismo de Niekisch.

Stalingrado: la estrella de Bronnen se apaga

Bronnen tuvo mucho poder a través de las ondas de Radio Berlín. Depuró a los profesionales de izquierda, liberales y judíos. Escribió una novela sobre ambiente radiofónico, Der Kampf in Äther (Combate por las ondas), que Alfred Rosenberg llegó incluso a censurar, por entender que criticaba subliminalmente la política cultura nacional-socialista. Meses más tarde, Bronnen se convertirá en un pionero de la televisión, a la cabeza de un pequeño equipo que filma los Juegos Olímpicos de Berlín de 1936.

La estrella de Bronnen, sin embargo, empieza a apagarse tras la tragedia de Stalingrado. Alfred Rosenberg, enemigo de las vanguardias en las artes y la literatura, a quien nunca le había gustado el dandy Bronnen y a quien, en definitiva, consideraba un producto de la bohemia literaria, comienza a maquinar. En una conversación entre Hitler y aquél, Rosenberg ataca a los literatos "bolcheviques culturales" agazapados en retaguardia, mientras que los jóvenes soldados alemanes regaban con su sangre el frente ruso o se congelaban en el invierno estepario. Rosenberg cita dos nombres: Erich Kästner y Arnolt Bronnen. Después de un proceso de intenciones y de la prohibición de toda actividad literaria, Bronnen es expulsado de la Cámara de Escritores del Reich. Cuando Bronnen pide explicaciones por esta sanción, se le responde que es como consecuencia de sus antiguas actividades y "escandalosas" actividades vanguardistas. Meses más tarde, a raíz de unas escuchas por parte de la Gestapo, Bronnen es incluso detenido, como años más tarde explicará en su autobiografía.

En 1944 Bronnen se marchó de Alemania y se instaló en Goisern im Salzkammergut, donde se reúne con un grupo de la resistencia antinazi, no sin antes vestir el uniforme de la Wehrmacht, llegando a Austria el 8 de mayo de 1945.

Hasta 1950, trabajó como periodista del diario Neue Zeit de Linz.

En la República Democrática Alemana

A principios de la década de los cincuenta Bronnen se traslada a Berlín Este. Se afilia al SED social-comunista y escribe su autobiografía en 1954, Arnolt Bronnen gibt zu Protokoll, que "embellecerá" a su gusto. Más tarde aparecen Deutschland ¬ Kein Wintermärchen (Alemania, no eres un cuentecillo de invierno), en 1956, y Tage mit Bert Brecht (Días junto a Bert Brecht), en 1959. En 1957, reeditó uno de sus viejos libros, la novela Film und Leben der Barbara La Marr (Película y vida de Barbara La Marr). La prensa de la República Democrática le ataca duramente acusándole de "antisemitismo y pornografía". Se habla incluso de "actitud fundamentalmente antihumana de su conciencia", se hace alusión a "sus vicios desagradables de juventud", de su "estilo amanerado" y sus "posturas cínicas e insolentes" en "los bajos estadios de la pirámide literaria de la época". La nueva edición de dicha novela fue prohibida, lo que supuso el brusco final de la carrera como dramaturgo de Bronnen. Brecht intervino apelando a la bondad intrínseca de Bronnen y en recuerdo de su vieja amistad. Brecht ofrece a Bronnen la posibilidad de convertirse en crítico teatral, lo que permite al inconformista visceral escapar del muro de silencio que la exclusión definitiva del mundo cultural conlleva. Bronnen, sin embargo, ya no podrá jugar tampoco papel político alguno en la República Democrática comunista.

El 12 de octubre de 1959, Bronnen murió a la edad de 64 años en Berlín. Durante toda su vida fue un personaje controvertido: de dramaturgo de izquierdas a novelista nacional-revolucionario y nacional-socialista. Arnolt Bronnen encarnó esa mezcolanza entre inconformismo, oportunismo y dandismo. Jamás fue un renegado, sino un eterno convertido, responsabilidad, sin duda alguna, de su vocación y su secreto talento.

© Junge Freiheit, 41, 1999

El Príncipe de Rohan y Ortega y Gasset

¿Complicidad o instrumentalización?

Mario Martín Gijón

En el centro de uno de los cuadros más célebres del pintor expresionista alemán Max Beckmann, *Gellschaft París*, un hombre joven, vestido con un frac impecable, mira con ojos semicerrados en gesto adusto y al disciplente.

El elegante joven, que parece aburrirse rodeado de compañías tan selectas como el embajador alemán Leopold von Hoesch, el célebre diseñador de moda Paul Poirte, el banquero Albert Hahn o la mecenas Lilly von Schnitzler, es Karl Anton, príncipe de Rohan, aristócrata, ensayista y organizador cultural, personaje poco conocido, y que resulta sin embargo paradigmático de una clase conservadora radicalizada, primero en contra del comunismo y luego de la democracia liberal, y que, aunque cultivada y católica, allanaría el camino al triunfo del nazismo.

El caso de Rohan nos interesa especialmente por su relación con José Ortega y Gasset, cuya obra admiró e intentó adaptar a sus propósitos, entablando correspondencia con el pensador madrileño e invitándole a colaborar en la *Europäische Revue,* fundada por él, donde aparecerían ensayos de Ortega incluso en el crepúsculo del nazismo, en 1944.

El examen de este poco conocido epistolario, conservado parcialmente en la Fundación Ortega y Gasset, puede ayudar a esclarecer algunos puntos de la controvertida posición del ensayista español hacia los partidarios de la «revolución conservadora» en Alemania, que desde 1933, en la mayoría de los casos, se adhirieron al nazismo triunfante.

El Príncipe de Rohan y el europeísmo de derechas

Karl Anton Rohan presumía de una nobleza casi milenaria. Sus ancestros fueron duques de Bretaña y, tras la incorporación de esta a la monarquía borbónica francesa, siguieron manteniendo un estatuto especial, que se reflejaba en su orgulloso lema *Roi ne puis, Duc ne daigne, Rohan suis*. Rohan afirmaba, igualmente, ser descendiente de Godofredo de Bouillón, el primer rey de Jerusalén. Al estallar la Revolución Francesa, en 1789, los Rohan emigraron a Austria, en cuya nobleza se integraron, poseyendo grandes extensiones de tierra en Bohemia y Baja Austria y participando en la política de la monarquía austro-húngara. Así, el abuelo de Rohan, el Príncipe Adolf Auersperg, fue presidente entre 1871 y 1879. Karl Anton nació el 9 de enero de 1898 en el castillo de Albrechtsberg, donde recibía el tratamiento de «Alteza» y tuvo una exquisita educación, siendo su primera lengua el francés de sus ancestros. Puesto que, según afirmaba, en sus venas corría sangre «alemana, eslava y húngara», además de la austriaca y francesa, Rohan se sintió desde el principio representante de una aristocracia europea. Durante la Primera Guerra Mundial, Rohan realizó el servicio militar en el Regimiento de Dragones de Brünn (actual Brno) y posteriormente combatió en Polonia, Rusia y Ucrania. Allí vivió el derrumbe del frente oriental, el final del dominio de los Habsburgo en Galitzia y el comienzo de la guerra civil entre bolcheviques y fuerzas zaristas.

La conciencia de Rohan se vería marcada ya a los veinte años por la experiencia de la pérdida de la Monarquía de los Habsburgo, y por el temor al comunismo ruso, pues, según recordaría en su vejez, «la experiencia del bolchevismo en Rusia fue un trauma que me caló hasta los tuétanos» y ello le llevó a sentir «la conciencia de una misión». Un primer fruto de esa «misión» que Rohan se sentía llamado a realizar fue la fundación de la Unión Cultural Europea (Europäische Kulturbund) en otoño de 1921. Con centro en Viena, esta Unión pretendía difundir un nuevo concepto de Europa como patria supranacional hacia la que debían evolucionar las distintas naciones conservando sus peculiaridades. En su programa inicial rechazaba trazar fronteras por cuestión de nacionalidades o de razas, separándose así claramente de los grupos nacionalistas vieneses en los cuales Adolf Hitler había comenzado a formular su programa. El objetivo final, según declaraba Rohan en su ensayo *Europa* (1923), era que los estados sirvieran como «columnas de una gran bóveda: los Estados Unidos de Europa», algo necesario pues, según Rohan, tanto el Islam como China comenzaban a «despertar de su letargo».

Las ideas de Rohan encontraron pronto resonancia fuera de Austria y, así, en 1922 acudía a París, invitado por el barón Robert Fabre-Luce, que intentaba poner en marcha un movimiento de Nueva Derecha en Europa. Gracias a este y otros contactos, a finales de 1924 se fundó en París la Fédération des Unions Intellectuelles, con Rohan como secretario general, y que señalaba la pretensión, netamente elitista, de «reunir a los mejores del ámbito espiritual en cada país, fomentar el intercambio de ideas y las relaciones personales, para crear una atmósfera propicia a la comprensión entre los pueblos» (Müller 2005). Esta organización, que ensancharía los horizontes de la Unión Cultural, celebró su primer congreso internacional del 3 al 5 de noviembre de 1924 en París, con dimensiones aún modestas y solo quince delegados extranjeros. Entre los asistentes, sin embargo, se encontraban Georg von Schnitzler, director de exportaciones de la todopoderosa corporación química IG-Farben, y su esposa, Lilly von Mallinckrodt-Schnitzler, mecenas de varios artistas, destacadamente Max Beckmann, y que se interesó por las propuestas del joven aristócrata austriaco.

Lo que Rohan pretendía, de acuerdo con el millonario Schnitzler, era apropiarse de la idea europeísta, hasta entonces patrimonio casi exclusivo de demócratas liberales y de izquierdas, para darle un sesgo autoritario y antiparlamentario, como se mostraría pronto en sus ataques al también austriaco conde Coudenhove Kalergi, que con su libro *Paneuropa* (1923) había sentado las bases del primer movimiento de unificación europeo.

Aunque Rohan calificaba su Unión Cultural como una organización «totalmente apolítica», su desprecio de la democracia y el liberalismo como ideas «moribundas» y «de los siglos XVIII y XIX», así como sus elogios del fascismo italiano, mostraron desde el principio, para quien quisiera verlos, los fines últimos hacia los que se dirigían sus esfuerzos, presentados como en pro de la comprensión entre los pueblos y, sobre todo, de la reconciliación germano-francesa.

La *Europäische Revue* y los usos políticos del elitismo orteguiano

En abril de 1925, aparecía en Leipzig la *Europäische Revue,* dirigida por Rohan gracias al apoyo de Lilly von Schnitzler y el fondo para iniciativas culturales de la IG-Farben, así como de potentados de la industria metalúrgica alemana como Robert Bosch, Emil Mayrisch, Otto Wolff o Richard Merton, que harían posible la supervivencia de una revista que apenas contó con 2500 suscriptores en sus mejores momentos. En su declaración de intenciones, Rohan explicaba que la revista pretendía «hacer consciente de la unidad espiritual de Europa. Hermanamiento sentimental no es su programa, sino transmitir conocimiento, reconocimiento y comprensión mutua entre los pueblos», con un léxico en el que se traslucía la hostilidad hacia las proclamas de fraternidad socialistas y pacifistas. Como señalara ya Armin Mohler, gracias a su revista, Rohan logró «dar brillo social» a una determinada variante del conservadurismo radical, pero sobre todo logró atraer, por su cuidado diseño, su visión europeísta y también, por la generosa retribución de sus colaboraciones, a algunos de los más reputados escritores alemanes y austriacos (desde Thomas Mann al conde Keyserling), franceses (Paul Valéry, Romain Rolland, André Malraux) y, en menor medida, de otros países europeos. El objetivo de la revista, según recordaría Rohan en sus memorias, era «fomentar en el nivel de la alta élite la creación de una clase superior como portadora de la conciencia europea».

Autodidacta y lector infatigable, hay que reconocer el mérito a Karl Anton Rohan de haber considerado desde el principio a José Ortega y Gasset como uno de los pensadores europeos a los que valía la pena conquistar para su revista, cuando aún no era tan conocido fuera de España. Rohan conoció a Ortega durante la visita que realizó a España a finales de 1923, cuando solicitó una entrevista que le fue concedida. En la misma, según se infiere de la carta enviada por Rohan el 19 de marzo de 1924, Ortega se interesó por su folleto *Europa,* llegando a tratar de una posible traducción del mismo y su publicación «en alguna revista o periódico español». Asimismo, como Ortega planeaba asistir a las Décadas de Pontigny, organizadas en París por Paul Desjardins, Rohan le rogaba que le avisara, en caso de acudir a la capital francesa, para preparar un encuentro con el secretariado de la Unión Cultural y contribuir «al desarrollo del movimiento». Frente al entusiasmo del aristócrata, Ortega no respondió a su carta, y Rohan le escribió meses después, el 13 de julio, pues «la buena voluntad que usted mostró hacia mis planes, me llevan a molestarlo de nuevo». Se trataba de obtener la colaboración «de las personalidades que lideran la vida espiritual española» para la *Europäische Revue* y, «sobre todo, no hace falta decirlo tras nuestras profundas conversaciones, valoraría especialmente su colaboración. ¿Puedo contar con ella y poner su nombre en mi lista?». Como veremos, Ortega y Gasset colaboraría con frecuencia en esta revista, aunque en ello parece haber tenido más que ver su voluntariosa traductora al alemán, Helene Weyl, que el interés de Ortega por los proyectos del austriaco que pretendía, más o menos, convertirlo en su corresponsal y casi su secretario en España para el *Kulturbund,* como prueba que le pidiera una lista de los posibles colaboradores españoles «con direcciones e indicación de la posición espiritual de cada uno [...] en las parcelas más importantes de la vida espiritual: filosofía, política, literatura, arte».

Este propósito de embarcar a Ortega en su movimiento, algo precipitado, tenía que ver con la muy alta consideración en que lo tenía Rohan, quien a pesar de su pobre dominio del castellano, leyó o tuvo amplia noticia del libro *El tema de nuestro tiempo* (1923) antes de su traducción al alemán (*Die*

Aufgabe unserer Zeit) en 1928. Así parecen indicarlo las notables coincidencias de su ensayo *La tarea de nuestra generación* (*Die Aufgabe unserer Generation*), publicado en 1926, y cuyo título es una clara alusión a la obra orteguiana, de la que tomó la convicción de un corte generacional y la crítica a una cultura desconectada de la vida. Para Rohan, las generaciones mayores «no nos comprenden; el foso que nos separa es demasiado grande, pero de todos modos ellos también advierten que queremos algo; algo especial, quizás más de lo que quiso ninguna juventud». Sin embargo, Rohan remitía esta incomprensión a la experiencia del frente en la Primera Guerra Mundial, y derivaba de ella un regreso a la fe católica y a las jerarquías, incluyendo una «propensión a la dictadura», dos puntos en los que se distanciaba tácitamente de Ortega, como también lo hacía en su valoración del fascismo italiano, elogiado por Rohan, para quien Italia era el único país donde la juventud había «llegado al poder». En cambio, como es sabido, el pensador madrileño siempre despreció el régimen de Mussolini. Así, en su artículo «¿Quién manda en el mundo? » (que no por casualidad sería traducido en el liberal *Die Neue Rundschau*), Ortega declararía que Italia vivía en una «extremada insinceridad» por haberse lanzado «a una postura caprichosa que diverge del perfil auténtico marcado por su destino».

A pesar de que la Unión Cultural fundada por Rohan, por su pretendido apoliticismo, estaba abierta a intelectuales de todas las ideologías (con la omisión de los comunistas), desde el principio esta se vio coloreada por la simpatía del aristócrata austriaco hacia el fascismo italiano. Así, el segundo congreso internacional de esta organización se celebró en Milán, en noviembre de 1925, con una abrumadora presencia oficial italiana. El propio Rohan recibió la sugerencia de trasladar la sede de su movimiento a Roma, donde contaría con apoyo oficial, pero el apego de este a su Austria natal y al espacio «centroeuropeo» le hizo rechazar la oferta. El tercer congreso de la Unión Cultural, por ello, se celebró en octubre de 1926 en la ciudad que fue siempre el corazón del movimiento, Viena, donde las propuestas de unificación europea evocaban algo parecido a un resurgimiento del Imperio Austro-Húngaro. Al evento acudieron, además de la abundante representación italiana que se haría habitual, ponentes de la categoría de Paul Valéry, el pintor Max Beckmann, el sociólogo Alfred Weber o Hugo von Hofmannsthal, quien pronunciaría la conferencia de apertura y que en sus últimos años de vida se convertiría en figura de proa para los partidarios de una nueva derecha radical. Esta orientación del gran poeta vienés, que se concretizó en su famosa conferencia «La escritura como espacio espiritual de la nación», pronunciada el 10 de enero de 1927 en la Universidad de Múnich, estuvo muy influida por su amistad con Karl Anton Rohan, según señalara, de manera pionera, Guido Müller. La fórmula de la «revolución conservadora», que popularizó Hofmannsthal en su conferencia bávara, ya había sido nombrada por Rohan en «La tarea de nuestra generación» (1926).

Por todo ello, no es de extrañar que en ese mismo año, en abril de 1926 se publicara en la *Europäische Revue* la traducción del capítulo «Nuevos síntomas» de *El tema de nuestro tiempo.* Este venía precedido por un ensayo del romanista Ernst Robert Curtius, decisivo en la difusión del pensador madrileño en el ámbito germanoparlante. Curtius, de ideología conservadora aunque liberal, se mostraba satisfecho por la forma en que, según su lectura, Ortega y Gasset «liquida lapidariamente el democratismo de la Ilustración y del siglo XIX».

Hans Manfred Bock ha hablado, a propósito de la *Europäische Revue,* de tres tipos de discurso, sobre la «joven Europa», la «otra Europa» y la «Europa de la raza blanca» que habrían estado presentes en esta revista a lo largo de su andadura dominando alternativamente, de modo que en una primera fase, que Bock llama del «pluralismo elitista», que se extendería entre 1925 y 1932, dominaría el discurso de los «jóvenes conservadores», aunque ya aparecieran representantes de un racismo radical, como Julius Jacquet, que hablaba sobre «cuestiones raciales latinoamericanas» y advertía de que, por el descontrolado mestizaje de los países sudamericanos, «la

raza blanca corre el peligro de perder una importante porción de su esfera de vigencia». Asimismo, la simpatía por los regímenes dictatoriales, tan evidente en el caso de Italia, se hizo patente también respecto a Primo de Rivera. Ya en 1925, el hispanista Maurice Legendre daba una imagen benevolente de un régimen que explicaba porque «las incesantes luchas políticas han hastiado y decepcionado a los españoles». El propio Rohan, durante su viaje a España en 1924, se había entrevistado media hora con Primo de Rivera, durante la cual pudo «comprobar en cada palabra la energía de este hombre de la *action directe* ». Posteriormente recibió audiencia de Alfonso XIII, y se asombró al comprobar que este apenas conocía a Ortega y Gasset, a quien no había leído, una ignorancia que luego aducirá como coadyuvante a la caída de la dictadura y la monarquía.

El elitismo de Ortega debía de encontrar oídos receptivos en un aristócrata radicalizado como Rohan, que abogaba por «la separación más tajante entre el liderazgo y la masa», según exponía en un ensayo inédito de 1926, titulado *La problemática política de nuestra generación* (*Die politische Problematik unserer Generation*), donde el austriaco presentaba como objetivo la búsqueda de un sistema «que encumbre a los guías (*Führermenschen*) y que logre oponer victoriosamente la cualidad a la aplastante avalancha de las masas», llegado lo cual se estaría «en el punto crucial de la historia de la Europa futura: el momento en el que de nuevo sea posible un arraigamiento de la autoridad en lo metafísico » (Müller 2003.

En octubre de ese año de 1927 se celebró, repartido entre Heidelberg y Frankfurt, el Cuarto Congreso Europeo de la Unión Cultural, sobre el tema «El papel de la historia en la conciencia de las naciones». Tres meses antes, el 3 de julio, Rohan escribió a Ortega, con la esperanza de conseguir su participación en el mismo, aunque con modos quizás demasiado imperativos para alguien como Ortega, extremadamente celoso de su libertad intelectual. Tras anunciarle los temas de otros conferenciantes, le preguntaba: «¿Podría usted, dentro de este contexto, asumir una conferencia bajo el título «Historia, una actitud»?». Ortega y Gasset declinó el ofrecimiento de participar en un congreso que mostró un nivel notoriamente desigual y que se vería enturbiado por las agrias discusiones entre alemanes e italianos sobre la política del régimen fascista en Tirol del Sur, demostrando la fragilidad de las declaraciones de solidaridad europea cuando entraban en juego cuestiones nacionales.

Con todo, Rohan quería mantener un perfil mundano y relativamente cosmopolita en la *Europäische Revue,* aligerando su contenido político mediante textos literarios, estudios sobre el arte de vanguardia o ensayos de tema más ligero, por ejemplo, la traducción del ensayo orteguiano «Para una caracterología» (1927) que había aparecido poco antes en la *Revista de Occidente,* con la que Rohan estableció un acuerdo de colaboración, al igual que con otras revistas europeas, como la *Nouvelle Revue Française* o la británica *Criterion.*

En octubre de 1928, de acuerdo con el deseo de Rohan de extender la Unión Cultural a otros países, se celebró su quinto congreso en Praga, con el tema «Los elementos de la civilización moderna», donde destacaron las ponencias del psicoanalista Carl Gustav Jung y el arquitecto Le Corbusier. Un año después, el sexto congreso se celebró en Barcelona, coincidiendo con la exposición internacional de 1929. No por casualidad, el comisario encargado por Alemania para la exposición era Georg von Schnitzler, el marido de la mecenas de la *Europäische Revue,* y ambos cónyuges viajaron acompañados de su amigo Rohan, que en una entrevista concedida a *El Sol* calificaba su labor como una «obra de verdadero pacifismo, que [...] es el de las ideas» (1929). Karl Anton Rohan intentó por todos los medios que Ortega y Gasset participase en este congreso, insistiendo especialmente en una untuosa carta del 13 de junio de 1929, en que «a pesar de las diferencias políticas, todo el mundo en España está de acuerdo en otorgarle el rango que Europa le reconoció hace ya algunos años», y que el congreso de Barcelona «sería una ocasión admirable para subrayar el hecho de que [...] nosotros,

extranjeros, organicemos una manifestación intelectual en España y que naturalmente le solicitemos como a la mayor figura del país», lo cual, y aquí Rohan pretendía debilitar la resistencia de Ortega, «podría incluso ser útil a su acción interior». El príncipe austriaco, sin embargo, volvía a fijar estrechamente el marco de la posible intervención de Ortega en la conferencia de clausura, pues esta, habría de ser bajo el título «Perspectiva de una cultura del siglo xx», el cual, «le permitiría [...] decir, como gran intelectual europeo, ciertas cosas que podrían contribuir a perfilar su figura interior aún más netamente». Rohan, consciente de lo molesta que podía resultar su insistencia, se disculpaba por esta con la excusa de que «nuestras conversaciones, por desgracia demasiado cortas, me dieron el claro sentimiento de que ambos luchamos en el fondo por la misma causa, y que ello nos permite decirnos ciertas cosas con franqueza».

Ortega y Gasset, sin embargo, no se dejaría convencer para participar en un acto que aparecía íntimamente ligado a la exposición internacional, y con ello favorecía la propaganda internacional de Primo de Rivera. Finalmente, el encargado de la conferencia final, con el título impuesto por Rohan, sería Eugenio d'Ors, que fue precedida de la protesta de un grupo de estudiantes. Aparte de esta conferencia, entre las intervenciones del congreso de Barcelona, celebrado del 16 al 18 de octubre en el Paraninfo de la Universidad, resaltaron las del ministro fascista Giuseppe Bottai y las del célebre jurista conservador Carl Schmitt. Hay que hacer notar que la sección española de la Unión Cultural, bajo la dirección de un aristócrata como el marqués de Valero de Palma, nunca llegó a desplegar gran actividad. Con todo, *La Vanguardia* elogiaría en términos encomiásticos la labor del «príncipe de Rohan, ilustre creador y propagador de esta noble cruzada [...] quien, imponiéndose un verdadero sacerdocio, ha paseado por toda Europa la bandera de la Federación Internacional de Uniones Intelectuales, conquistando adeptos entusiastas».

El congreso del año siguiente, celebrado en Cracovia, mostró un claro descenso en el número y nivel de los participantes, tanto por la crisis económica a raíz del *crash* de la Bolsa de Nueva York como el rechazo del memorando de Briand sobre una Unión Federal Europea.

Aquel año, como es sabido, también cayó el dictador Primo de Rivera, lo cual dejaría consternado a Rohan. En un ensayo de 1929, este había ensalzado la modernización de una España que veía marcada por «rascacielos, nuevas autopistas, hoteles, exposiciones, comercio, negocios, riqueza», de todo lo cual cabía dar gracias a un general que había liberado las energías nacionales «de una perezosa administración y de una charlatanesca y corrupta política de partidos». Rohan lamentaría «la caída de la dictadura de la prosperidad», que contradecía sus pronósticos sobre un giro de Europa hacia el autoritarismo y una decadencia de los principios democráticos. El ulterior desarrollo de la política española no pudo sino disgustarle cada vez más y, dos semanas después de la proclamación de la Segunda República, Rohan publicaría una nota titulada «Quo vadis, Hispania?», donde presentaba un cuadro catastrófico de España, amenazada por el anarquismo y el autonomismo catalán. Rohan, que conocía las propuestas de regeneración política de Ortega y Gasset y cómo la tosca censura del dictador le había llevado a la oposición, se lamentaba de que la monarquía hubiera desdeñado a «pensadores como José Ortega y Gasset [que] se han esforzado por fundamentar espiritualmente una nueva política española». Rohan debió sentirse, con todo, sorprendido por el apoyo inicial de Ortega a una República que se basaba en gran parte en las para él odiosas «ideas de 1789» y quiso pedirle a Ortega un artículo donde explicara a los lectores alemanes «el sentido del cambio político español» (1931b), lo cual el madrileño haría en términos tranquilizadores para el público conservador alemán, achacando el triunfo de la República a los errores personales del monarca, señalando lo pacífico del cambio y asegurando que «España es un país anormalmente no-revolucionario», lo cual podía ser «un talento: el de coincidir consigo mismo y, en un cierto instante del destino, poderse lanzar un pueblo coherente y

compacto a una gran construcción histórica». Ortega ya adelantaba su obsesión unitaria, que le llevaría a sus duros ataques al autonomismo catalán pero también a su temprano desapego hacia el régimen republicano por lo que consideraría excesivo partidismo y su insistencia en la necesidad de un gran partido nacional.

Las posiciones de Ortega y Rohan ante el Tercer Reich

A partir de finales de 1931, Rohan inició un claro acercamiento a los nacionalsocialistas, deseando una alianza entre estos y el canciller Brüning como el modo adecuado de «realizar por medios legales el fascismo alemán». Durante 1932 se acentuó esta radicalización de la *Europäische Revue,* que dedicaría un monográfico laudatorio a los diez años de fascismo en Italia e incluso un número sobre «el problema judío», donde se asumían algunas tesis del racismo biologista nazi. El nuevo curso de la revista provocó ciertos roces en la redacción, causando la salida de su secretario, el periodista Max Clauss, que sería sustituido por el romanista Joachim Moras.

Rohan, sin embargo, seguía muy interesado en contar con la colaboración de Ortega y así el 27 de enero de 1932 le escribía solicitándole un ensayo que habría de servir como cabecera para un proyectado número sobre «la Europa espiritual» que finalmente no se llevaría a cabo. Rohan se disculpaba por solicitarle su ensayo con menos de dos meses de antelación pues era consciente de que «está usted muy ocupado y en estos momentos tiene sobre sí una gran carga de responsabilidades», y se despedía deseándole «suerte para los combates venideros», pues, según le aseguraba, «el puñado de hombres en Europa que saben quién es usted, sigue su camino con la mayor simpatía». Habida cuenta de las trayectorias cada vez más divergentes entre un Rohan decidido a apoyar la demagogia nacionalsocialista para que llegara al poder, y la posición de Ortega dentro de la Agrupación al Servicio de la República, dentro de un liberalismo conservador que rechazaba todo discurso reaccionario, cabe dudar de la sinceridad de los propósitos del austriaco.

Meses después, se publicaría en la *Europäische Revue* la traducción del ensayo «Teoría de Andalucía», de Ortega y Gasset, que entusiasmó a no pocos lectores de la revista, pues en cierto modo confirmaba los estereotipos sobre la pereza de los europeos del sur, hasta el punto de que Viktor Bauer, director del Instituto de Investigación de la Cultura en Viena, escribía a Ortega el 14 de noviembre de 1932 proponiéndole fundar «un instituto europeo que, sin dejarse influir por la política, se dedicara a la investigación de las peculiaridades psicobiológicas de todos los pueblos europeos ». Un mes después, Rohan escribía a Ortega enviándole su reseña sobre *Über die Liebe* (*Sobre el amor*), libro que se había publicado antes en alemán que en español, por querer aprovechar el editor de Ortega el éxito de *La rebelión de las masas*. En esta reseña, Rohan presentaba esta obra como «una expresión de aquella «Restauración de los valores » de la que habló Hofmannsthal [...] ya que frente a la torcida instrucción intelectualista y racionalista del pasado siglo, extrae de la inmersión personal en el ser de las cosas sus realidades esenciales». A cambio del elogio de su libro, Rohan esperaba que Ortega participase en el monográfico sobre la mujer que estaba preparando, y que aparecería ya bajo la dominación nazi. El presuroso príncipe no sólo no se recataba en confesar a Ortega que ya había anunciado su colaboración para dicho número, sino que prácticamente le imponía el tema del ensayo que habría de escribir y el modo de tratarlo: «Espero que le resultará especialmente interesante la sección cuarta, que he titulado «La mujer moderna en las distintas grandes naciones», donde me he permitido anunciar vuestro nombre [...] Me imaginaría, en efecto, con gran placer la manera en la que usted trataría este tema, y estoy persuadido que no sólo haría resaltar los diferentes caracteres nacionales femeninos, sino también las diversas condiciones, tanto materiales como psicológicas, que los determinan. Me he permitido anotar algunos aspectos que me parecen esenciales y que usted podrá encontrar sobre la hoja adjunta».

Como en otras ocasiones en las que Rohan se permitiera esta suerte de orientaciones, Ortega y Gasset prefirió ignorar la petición y dar la callada por respuesta, lo cual fue un gesto más que afortunado, ya que le evitaría a Ortega aparecer, en el monográfico finalmente publicado en agosto de 1933, en la compañía de absurdos teóricos nazis como Wilhelm Schäfer, para quien «la mujer no es ninguna cosa en sí, sino que sólo llega a serlo al unirse con un hombre», o Albrecht Erich Günther, para quien la nueva generación se caracterizaba por el ensalzamiento de la «fraternidad masculina», con la cual a la mujer no le quedaban otras funciones que el cuidado del hogar y la familia.

Para entonces, Rohan ya había puesto su revista al servicio de los nuevos dueños de Alemania, como declaraba sin tapujos en el número de mayo de 1933, que adjuntaba un programa sobre «la tarea de la *Europäische Revue* en la nueva Alemania». Bajo este punto de vista, a no pocos admiradores alemanes de Ortega y Gasset debió de sorprenderles la continuidad con la que aparecieron sus textos en la publicación del príncipe Rohan. Así, un mes después de esta declaración, en junio de 1933, se publicaba la traducción de la serie de tres artículos «Sobre los Estados Unidos», publicados el año anterior en el diario *Luz,* y donde Ortega criticaba la admiración de algunos europeos que «se colocaban con la boca abierta ante los Estados Unidos», reduciendo las virtudes de los estadounidenses a las ventajas de su juventud como nación y extendiéndose sobre el «vacío interior», «nulidad interna», «frivolidad e inconsciencia» del «hombre Standard» que para Ortega era el norteamericano. Estas críticas no podían sino agradar a Rohan, que desde siempre había postulado la unificación de una Europa continental bajo el signo del autoritarismo contra Inglaterra y los Estados Unidos.

Frente a esta continuidad de Ortega y Gasset como colaborador en esta revista, cabe señalar la muy distinta reacción de Thomas Mann ante la sumisión de Rohan a los nuevos dueños de Alemania, y así, en su diario se desahogaría contra el «repugnante príncipe Rohan» que celebraba la «contrarrevolución nacional» y calificaría de «horrible» la orientación de su revista (Mann 1977).

De hecho, a partir de 1934, el Ministerio de Propaganda dirigido por Goebbels asumiría la financiación de la *Europäische Revue,* que según una circular confidencial reproducida por Guido Müller (2005) pretendía ejercer una «discreta propaganda, sobre todo en el extranjero» a favor del régimen, sirviéndose del prestigio adquirido por la revista, que debía mantener una apariencia independiente para atraer a los escritores europeos.

Sin duda, en un intelectual como Ortega y Gasset, de formación tan predominantemente alemana y que se esforzó por esclarecer siempre el significado de los síntomas presentes, resulta uno de sus errores más graves su abstención respecto a cualquier juicio sobre el nazismo, más aún tras visitar Alemania a finales de 1934. Su ensayo *Un rasgo de la vida alemana,* que se publicaría por entregas en *La Nación,* resulta un intento pueril de explicar, a partir de la psicología de los pueblos tan cara a Ortega y con su habitual desconsideración respecto a causas sociológicas y políticas, el triunfo del nacionalsocialismo. Ortega presupone una total unanimidad, afirmando que «Alemania decidió crear un Estado nacional-socialista» y explicando el nazismo como la lógica culminación de un proceso de «organización de su vida colectiva» que habría conllevado «desindividualizar a los hombres que lo integran». Ortega, según confesaba, lo único que había visto era «el avance en la colectivización del hombre alemán». Nada decía de la violencia y la arbitrariedad, del «doble estado» que, como definió tempranamente Ernst Fraenkel, permitía que continuara el funcionamiento normal del capitalismo para la mayoría de los alemanes, mientras que tomaba medidas directas contra los grupos que definía como enemigos, sobre todo los judíos.

Tanto el cariz de este ensayo y su negativa a enjuiciar el nuevo régimen alemán, como la continuidad con que siguieron apareciendo sus textos en la *Europäische Revue,* han llevado a Sabine Ribka (2010) a deducir, de manera algo

apresurada a mi juicio, una supuesta sintonía de Ortega y Gasset con los portavoces de la revolución conservadora alemana. Sin embargo, la posición de Ortega, a pesar de su complejidad, nunca abandonó el liberalismo como indispensable suelo nutricio y se negaría a sostener declaradamente el totalitarismo en cualquiera de sus formas.

Una prueba de ello sería el fracaso de Rohan en su intento de utilizar la *Revista de Occidente* como medio de propaganda del nazismo, del que tenemos noticias por dos cartas inéditas firmadas por un llamativo «R. de Jankó», supuesto secretario de la *Europäische Revue,* pero tras cuya pluma es más que probable que se ocultara el propio Rohan. En la primera de estas cartas, del 15 de agosto de 1933, el «secretario» escribía para «molestarle una vez más en relación al artículo del Príncipe de Rohan, «Revolución europea». Me permito preguntarle en nombre del Príncipe de Rohan si cree posible utilizar este artículo en uno de los próximos números de la *Revista de Occidente*». Por la carta se deduce una misiva anterior sobre este ensayo, que Ortega habría ignorado olímpicamente, ante lo cual, Jankó insiste, adjuntando «el manuscrito alemán, rogándole considere la publicación española de este artículo», esperando recibir pronto «el número de la *Revista de Occidente* en el que apareciera el artículo aquí incluido». El ensayo que acompañaba la carta no tenía desperdicio en cuanto a esfuerzo propagandístico y es sin duda el texto que atestigua un mayor fervor nazi en el Príncipe de Rohan, quien comienza líricamente: «Un viento de transformación ruge sobre Alemania, barriendo lo viejo, anquilosado, podrido, y dejando paso a lo joven y nuevo. Ya no hace falta esperar, ya está aquí [...] más sólido de lo que todos habíamos creído». Rohan trazaba un cuadro idílico de aprobación nacional ante las brutales medidas que estaba tomando el régimen hitleriano, afirmando que «el pueblo alemán es muy consciente de la responsabilidad y las dificultades de su camino, pero es feliz, porque se ha decidido y sabe que su decisión es correcta. Su alegría es la alegría de haber superado largas dudas y problemas, antinomias políticas en las que nadie se sentía bien, y que han caído del árbol de la vida como frutos podridos». Por supuesto, Rohan no dejaba de celebrar al Führer, entre cuyos méritos mencionaba haber «realizado una verdadera terapia de almas sobre su pueblo». El príncipe austriaco veía en la dictadura realizado su sueño unitario: «La unidad en el pueblo se ha hecho realidad. En los ejércitos político-militares de este alzamiento nacional marchan el anciano y el joven, el protestante y el católico, el aristócrata y el campesino [...] todos marchan hacia el Tercer Reich, son hombres nuevos de una nueva era».

A pesar de la insistencia de Rohan, Ortega y Gasset no aprobaría, como era de esperar, la publicación de ese manifiesto hitleriano en la *Revista de Occidente*. El aristócrata no se daría por vencido y, pensando que Ortega debía corresponderle a cambio de su frecuente colaboración en la *Europäische Revue*, el 24 de abril de 1934, «R. de Jankó» volvía a escribir a Ortega, para proponerle un artículo de entre diez y veinte páginas para la *Revista de Occidente,* donde, con motivo de las deliberaciones sobre la constitución austriaca, pretendía exponer la posibilidad de un «Austro-Fascismo», tema que «podría suscitar el interés de los lectores en el extranjero, visto el interés que despiertan actualmente todas las cuestiones del problema austriaco». Tras no recibir ninguna respuesta de Ortega, Jankó volvió a escribir el 12 de septiembre de 1934, enviando «en nombre del Príncipe de Rohan» el mencionado artículo sobre el fascismo austriaco, y rogando «incluirlo, si es posible, en vuestra revista».

Este ruego que, como es natural, también quedaría sin respuesta, tenía que ver con las maquinaciones de Rohan en favor de una anexión de Austria, su país natal, al Tercer Reich. A principios de 1935, Rohan ingresaba en el clandestino partido nazi austriaco, así como en una brigada de las SA y en el Club Alemán que fomentaba el acercamiento de Austria a la Alemania nacionalsocialista. En 1937 publicó su libro *La hora del destino de Europa* (*Schicksalsstunde Europas*), su obra más extensa y que se muestra en casi todos los puntos de acuerdo con el nazismo, del que justificaba las medidas antisemitas y afirma la perfecta

compatibilidad con el cristianismo. Frente a las críticas al racismo biológico nazi, Rohan no tenía reparos en afirmar que «si el concepto de raza no puede definirse científicamente, ello no hablaría contra la existencia de la raza, sino contra las capacidades de la ciencia». También en este libro, Rohan cita ampliamente a Ortega, en particular su descripción del «hombre-masa» y su indiferencia ante la cultura, aunque lo que para el español era un signo de alarma, para el austriaco era un signo de saludable simplificación que favorecería la unidad bajo el mando de un líder. Sin embargo, las advertencias de Rohan contra la guerra que ya parecía inminente, así como cierta insistencia en la personalidad propia de Austria, que para el aristócrata debía mantenerse incluso dentro de su anexión al Reich, le atraerían las iras del Ministerio de Propaganda. Rohan hubo de abandonar la dirección de la *Europäische Revue,* dejando su lugar a otro aristócrata, el barón Axel von Freytagh-Loringhoven, que dirigiría la publicación hasta su muerte, en 1942, aunque en realidad la conformación de la revista era sobre todo obra de su redactor-jefe, Joachim Moras.

Ortega continuaría colaborando en la revista a lo largo de toda la dominación nazi, por ejemplo con la traducción íntegra de *La misión del bibliotecario* (1935). A partir de la guerra civil esta colaboración se acentúa con la traducción incluso de dos fragmentos de *España invertebrada,* libro que, como es sabido, Ortega había decidido no traducir en lengua extranjera. Sin embargo, como se puede comprobar por la correspondencia de Weyl, a partir del exilio de Ortega, esta envió numerosas traducciones a la *Europäische Revue* para hacer llegar al filósofo, que pasaba por apuros económicos, «una cierta cantidad de *Reichsmarken*» (Märtens 2008).Así, aún en 1944, cuando no cabía duda sobre la próxima derrota de la Alemania nazi, la *Europäische Revue* publicaría un extracto de la *Meditación de la técnica* de Ortega y Gasset, tras haber publicado durante la guerra textos como «La crisis de la razón» (1942) o «El intelectual y el otro» (1943), contribuyendo de esta manera al que era por entonces órgano de una política cultural que, abdicando de sus principios iniciales, suscribía plenamente los dogmas dictados por Rosenberg y otros teóricos nazis sobre las jerarquías raciales, justificando la supresión de pueblos enteros.

En 1945, ante el avance imparable de las tropas soviéticas, Karl Anton Rohan debió abandonar apresuradamente el castillo familiar de Albrechtsberg, donde residía desde que fuera sustituido al frente de la *Europäische Revue*. El castillo fue destruido parcialmente y sometido al pillaje de los soldados, perdiéndose de este modo, entre otras valiosas posesiones, las cartas que Ortega y Gasset enviara a Karl Anton Rohan.

Este mantendría su admiración por el pensador español después de la guerra y el 20 de febrero de 1952, con motivo del viaje de Ortega y Gasset por Alemania, le llamaría por teléfono al Hotel Schottenhamel en que se alojaba en Múnich, invitándole a la cercana Salzburgo para pronunciar una conferencia, que además serviría para apoyar a «un grupo de personas valiosas, que están especialmente representadas en la prensa» y que pretendían impulsar, de nuevo con Rohan como motor, la idea de la unidad europea desde una perspectiva conservadora. Ortega y Gasset le respondería ese mismo día, disculpándose «pues en estos momentos no me es posible hablar en su ciudad. En los últimos meses estuve mucho de viaje por Alemania y Suiza y debo dedicarme a varios trabajos en mis obras, cuya conclusión ha sufrido un retraso. Sería una gran alegría para mí si tuviera ocasión de conocer su interesante ciudad, y si estuviera en primavera o verano aquí, espero visitarle».

Este encuentro no se produciría, y Rohan, de este modo, no pudo incluir a Ortega en sus proyectos. De hecho, el aristócrata, que dentro de la tibia desnazificación de la república austriaca, no hubo de responder por su pasada ayuda al régimen nazi, colaboró después de la guerra en diversas iniciativas de extrema derecha, sobre todo en la revista *Die Aula,* fundada en 1951 por el nacionalsocialista austriaco Josep Papesch, y que aún hoy sigue existiendo como uno de los principales medios de la

extrema derecha austriaca que lograra bajo Jörg Haider sus mayores éxitos. Asimismo, participó regularmente en las convenciones de la Unión Witiko (*Witikobund*), asociación de alemanes expulsados de los Sudetes, donde elogiaría a estos por haber tenido que «soportar sufrimientos indecibles, solo porque eran y son alemanes» y los calificará como la «masa madre del pueblo alemán» (1964). No es de extrañar que Rohan recibiera, diez años después, el Premio de Cultura de los Alemanes de los Sudetes (*Sudetendeutscher Kulturpreis*).

Por su fervorosa ayuda a la llegada del nazismo, Rohan no se disculparía jamás. En su ensayo *Hierro caliente. Alemania. Europa. Occidente* (*Heiße Eisen. Deutschland. Europa. Der Westen*), publicado en 1963, al tiempo que calificaba de «genocidio y pillaje descarado» la expulsión de la minoría alemana de Checoslovaquia, juzgaba la revisión crítica del pasado nazi de Alemania como un «lavado de cerebro antifascista» (1963) y achacaba a este la paralización del periodismo de derechas en dicho país.

En su apologético libro de memorias *Heimat Europa* (*Patria Europa*) Rohan recordaba la influencia que adquiriera Ortega en los años veinte y principios de los treinta: «Cuando publicaba un libro, se hablaba de él en Bruselas y en Bucarest, en Varsovia como en Roma, pero sobre todo en Alemania y Francia. Ortega no es solo conocedor e intérprete de esta época, siempre muestra [...] posibles perspectivas y sabe avizorar a través de las brozas del futuro. Sitúa el dedo en la parte enferma del cuerpo y nombra la medicina» (1954). La ambigua relación entre el aristócrata austríaco y el pensador español, muestra cómo Rohan instrumentalizó políticamente, adulterándolas, ciertas tesis del elitismo orteguiano, adelantándose en varios años a los escritores falangistas, pero al mismo tiempo muestra los límites con los que chocaba esta apropiación, y que tenían que ver con el insobornable liberalismo y respeto al individuo en Ortega y Gasset, imposible de conciliar con el totalitarismo y la sumisión a un líder con la que soñaban los partidarios de la «Revolución conservadora», como Karl Anton Rohan.

La constitución de un estamento: los hermanos Sauffenberg y el Círculo de Stefan George

Pilar Bardo Torres

I. Introducción

La biografía del conde Stauffenberg y sus dos hermanos escrita por Peter Hoffmann (Hoffmann, 1992) ha permitido, por la exhaustiva documentación que contiene, relacionar en el estudio que sigue un proceso de psicosociología histórica como es la incorporación de la legitimidad política en la personalidad, y un proceso histórico de larga duración que es la constitución del Estado alemán. La abundancia de documentación en torno a la figura de Stauffenberg, oficial de caballería nacido en 1907, se debe a que el 20 de julio de 1944 encabezó un golpe de Estado cuyo detonante era un atentado contra Hitler. El círculo Kreiseuer, donde se gestó el golpe de Estado, estaba compuesto por políticos, altos funcionarios y militares, gran parte de los cuales eran de origen noble (Van Roon, 1967). También sobre ellos hay bibliografía, pero la fuente mejor documentada que se ha encontrado es la biografía del conde Stauffenberg. En algunas de las biografías estudiadas hay referencias dispersas a una crisis biográfica que habría tenido lugar tras la derrota en la primera guerra mundial y la desaparición del imperio y del estamento político que cuasimonopolizaba el alto funcionariado alemán (Van Roon, 1967). Durante los años de entreguerras y hasta 1944, los nobles alemanes se esforzaron por recobrar la cohesión y la legitimidad social y política de su estamento, a la cual iba indisolublemente ligada su identidad. La legitimidad política se encontraba incorporada en la familia real y en el estamento aristocrático. De ahí que su desaparición diera con frecuencia lugar a

una crisis biográfica. El golpe de Estado de 1944 supone el último de los esfuerzos de la aristocracia por reconstruir un estamento indisolublemente político y social. […]

II. La constitución de un estamento en la celebración ritual de la muerte: los hermanos Stauffenberg y el Círculo de Stefan George

Según *Conceptos históricos fundamentales* (Koselleck, Conze *et al.*), algunos conceptos políticos alemanes procedentes del Antiguo Régimen se caracterizan por significados abstractos que van más allá de la esfera política (Koselleck, 1992). El significado de conceptos franceses similares, por el contrario, es literal y únicamente político (Koselleck, 1992). Estas diferencias en el uso del lenguaje político se pusieron de manifiesto en la reacción de la aristocracia alemana ante el Tratado de Versalles. Según documentos y obras literarias que datan de los años posteriores a la derrota en la primera guerra mundial, ésta fue interpretada por el estamento político y social aristocrático en términos de deshonor (Hoffmann, 1992). El choque moral sufrido, tal como se encuentra documentado en las biografías de numerosos nobles alemanes, no se explica únicamente por una pérdida de recursos y capital (Van Roon, 1967). Durante las negociaciones que tuvieron lugar antes de la firma del Tratado de Versalles, y también en años posteriores, durante las negociaciones acerca de la reparación de los costes de la guerra y de las normas de derecho internacional, hubo claras diferencias en el uso del lenguaje político. En 1918, los gobiernos francés y británico demandaron a la Alemania derrotada reparación económica para compensar problemas financieros internos provocados por la guerra (Kent, 1989). Por parte de los aliados, se trataba de una negociación de intereses económicos y políticos. Francia pedía, literalmente, una «reparación por los costes de la guerra» (Kent, 1989). Las demandas de «reparación por los daños causados» del gobierno francés se referían al daño personal y material infligido a la población francesa durante la ocupación alemana (Kent, 1989). La opinión pública francesa exigió posteriormente que Alemania se hiciese cargo de problemas presupuestarios de Francia que eran debidos a la guerra, y el gobierno francés, forzado por el déficit, tomó en cuenta estas demandas (Kent, 1989). El término «reparación por los daños causados» se interpretó de otro modo desde las concepciones del honor que son propias de la aristocracia. Como evidencian numerosos discursos patrióticos, la derrota no fue interpretada en términos puramente políticos y económicos, sino que se recurrió a un lenguaje figurativo claramente distinto del empleado por el gobierno y la opinión pública franceses (Wolters, 1927).

Su significación estaba enraizada en el «uso ritual de la violencia» (Elias), y su carácter figurativo habría de desaparecer con los rituales que la sustentaban. Norbert Elias ha caracterizado al estamento social y político que cuasimonopolizaba el alto funcionariado alemán entre 1871 y 1918 como una «sociedad de quienes pueden dar reparación por las armas» (Elias, 1989). Los duelos eran una forma de «uso ritual de la violencia» que diferenciaba a quienes podían ser retados a duelo de quienes no, de modo que el estamento noble monopolizaba la violencia legítima. Los rituales sociales y políticos transformaban la pura coerción en legitimidad política. De ahí que la violencia estatal no fuera percibida como pura «organización de la coerción», por emplear términos de Tilly que no podrían aplicarse a este estudio. En los escritos de altos funcionarios y militares alemanes acerca de la derrota aparece un uso del lenguaje que no es literal, sino figurativo. En una carta escrita por el general Beck tras el armisticio aparece el verbo *untergehen* (Foerster, 1949), que en el contexto estricto de la carta puede traducirse como «decadencia», pero cuyo significado histórico ha tenido una densidad que el lector moderno, sobre todo si no es de lengua alemana, puede desconocer. Después de escrita esta palabra, Beck continúa en la siguiente frase con una analogía entre el organismo humano y la sociedad alemana que ya había empleado antes en otro lugar de su carta. Como otros conceptos que aparecen en *Conceptos históricos fundamentales, untergehen* tiene significaciones abstractas que van más allá del terreno político. Si, por una parte, esta

palabra significa decadencia de imperios o sociedades, también se ha empleado con la significación de muerte de un individuo (Grimm, 1936). El sustantivo *Untergang* y su correspondiente verbo *untergehen* han perdido en los diccionarios modernos uno de sus significados históricos, que es «morir» y «muerte», según se trate de un sustantivo o de un verbo (Brockhaus, 1980). El volumen del diccionario filológico en que se ha encontrado el significado histórico se editó en 1936. El significado perdido es esencial para comprender los textos analizados en este estudio. La palabra *Untergang* ha aparecido con frecuencia en textos políticos; En *Conceptos históricos fundamentales* aparece en el índice analítico con numerosas entradas, no como concepto político ella misma, sino asociada a conceptos políticos. Por otra parte, Norbert Elias señala que pocos ideales nacionales contienen tantas alusiones a la muerte como el ideal alemán (Elias, 1989). Las tristes canciones, entonadas y repetidas una y otra vez durante las celebraciones políticas, de hombres que iban al encuentro de la muerte, reflejan una pauta tanto de la sociedad como de la conciencia (Elias, 1989).

El significado de palabras como «sacrificio» y «decadencia» en la biografía del conde Stauffenberg no es únicamente político, sino que se encuentra profundamente enraizado en celebraciones rituales de la muerte, tanto sociales como políticas, repetidas desde la más temprana infancia. La interpretación de material biográfico es, por tanto, relevante para comprender los matices del lenguaje político del Antiguo Régimen. La derrota en la primera guerra mundial dejó en Claus una impresión muy profunda, que le llevó a interrogarse durante todo el resto de su vida por sus causas (Mommsen, 1997). Cabe preguntarse por qué se hizo de la derrota y del fin del imperio una interpretación moral, de modo que en algunos casos (en el de Claus no hay referencias concretas y claras) se interpretara a la luz de una crisis biográfica individual. En expresión de Van Roon acerca de Peter Yorck, conde de Wartenburg, aunque no documentada: «Los años de la posguerra, en los cuales todo orden estructurado pareció disolverse, y el ansia de decadencia *(Untergangsverlangen)* y los deseos vitales se entremezclaban, fueron el tiempo en que Peter Yorck aprendió a conocer el mundo» (Van Roon, 1967). La expresión traducida como «anhelo de decadencia» tiene, al mismo tiempo, una posible connotación de «anhelo de muerte». El lenguaje de la frase citada posee no solamente un contenido político, sino también una latencia que atañe al sí mismo. Éste no se puede considerar por tanto como enteramente individualizado.

Norbert Elias ha escrito lo siguiente sobre la reacción de la aristocracia alemana ante la derrota: «Como resultado de una amenazante pérdida de poder, cualquier cosa que esto signifique, los miembros de estratos dominantes sufren un profundo daño en la imagen de sí mismos y con frecuencia la enter quiebra de todo lo que daba significado y valor a sus vidas» (Elias, 1990). Elias explicaba esta manifestación por la desaparición de rituales sociales y políticos dadores de sentido, los cuales transformaban la violencia en legitimidad política y sentido de la vida al mismo tiempo (Elias, 1990). La palabra *untergehen* aparece por primera vez en la biografía de Stauffenberg con ocasión de haberse anunciado el armisticio: «Mi Alemania no puede decaer *(untergehen)* — aunque ahora esté hundida — debe alzarse fuerte y grande otra vez — aún hay un Dios» (Hoffmann, 1992: 31). En sus cartas, Claus se refiere a la muerte con esta misma palabra (Giessler, 1989). Cabe preguntarse si esta doble significación es simultánea o alternativa, porque la traducción de expresiones tales como *untergängliche Haltung des Offiziers, des Herren* (Giessler, 1989), que podría traducirse como «el ser para la muerte de los oficiales, de los señores», o como su «postura ante la muerte», plantea dificultades. Es la misma dificultad que se ha encontrado al traducir la expresión *Untergangsverlangen,* citada un poco más arriba. Son problemas metodológicos relacionados con la constitución del significado en el uso concreto de las palabras. Según el diccionario filológico de los hermanos Grimm, *Untergang* significa «decadencia» cuando se refiere a una sociedad o a una unidad política, y

«muerte» cuando se refiere a personas, pero las frases siguientes muestran una simultaneidad de significado:

«Si inculcamos a nuestros hijos que sólo la lucha continua y el continuo esfuerzo por la renovación nos pueden salvar de la decadencia *(Untergang),* y esto tanto más cuanto que ya se ha alcanzado mucho, y que la perseverancia, la resistencia y la muerte son idénticas, entonces habremos logrado cumplir la mayor parte de nuestro deber educativo nacional» (Hoffmann, 1992). Estas frases se han tomado de una carta escrita por Stauffenberg a su mujer desde el frente el 16 de junio de 1940. La familia, como puede verse, no se situaba en un reducto privado: se hace referencia a un «deber educativo nacional» de los padres. Del mismo modo, la significación de la muerte que había de inculcarse a los hijos tampoco se limitaba a la esfera privada. La constitución de la muerte como horizonte de significado (Husserl) desde la más temprana infancia, no puede diferenciarse en la biografía de Stauffenberg de los esfuerzos por mantener unido, aun después de la caída del imperio, el estamento aristocrático. Por otra parte, el lenguaje político transformaba la pura angustia ante la muerte en un horizonte de sentido. El significado de la expresión *untergängliche Haltung,* tal como aparece en una carta fechada el 6 de febrero de 1939, se refería no solamente a la muerte de un individuo, sino también a la constitución de un estamento aristocrático diferenciado por su «ser para la muerte».

El significado de *untergehen* está enraizado en ritos sociales de interacción que pervivieron aún después de la caída del imperio. Claus nació en 1907, prematuro de ocho meses, junto con un hermano gemelo que murió al día siguiente (Hoffmann, 1992). Cuando Claus creció y pudo comprenderlo, sintió profundamente la muerte de su hermano, a quien recordaba en ocasiones señaladas como su primera comunión. Siempre que veía una cruz, se arrodillaba y rezaba. Después de ponerse en pie, decía: «he pensado en mi hermano pequeño». En 1909 cayó seriamente enfermo). Cada cierto tiempo, y hasta bien entrada la edad adulta, caía enfermo y debía guardar cama. A comienzos de 1911 soñaba frecuentemente con la muerte. Durante el mes de julio de 1912 llevaba flores a su madre cada día para que ella las colocara sobre la tumba de su hermano. Aquí hay ya, no una celebración privada de la muerte por parte de un niño, sino un rito de interacción en germen (Goffman), entre un niño y su madre. A diferencia de lo que Norbert Elias escribe sobre las sociedades occidentales contemporáneas (Elias, 1987), lo que rodeaba a la muerte no era entonces mantenido fuera de la sociedad, sino que se creaban ritos de interacción que la celebraban. En 1918, la madre de Claus, Constance, escribió al poeta Rilke con ocasión de la muerte del doctor Stauffenberg, pariente suyo que como médico había tratado al poeta (Hoffmann, 1992). Quería saber si su último libro, sobre el que había hablado mucho con el doctor Stauffenberg, había sido ya publicado. Escribió también que el día del funeral del doctor Stauffenberg estuvo en su habitación leyendo un libro dejado junto a su mesilla: quería volver a compartir su mundo. Rilke respondió a Constance preguntándole, a su vez, por el libro dejado junto a la mesilla del doctor Stauffenberg, ya que estimaba mucho su juicio crítico. Con la carta le envió copia de uno de sus últimos poemas, titulado «Requiem por la muerte de un niño». Constance le respondió citando los títulos y autores que había sobre la mesilla, ninguno de los cuales era Rilke. En una carta posterior, el poeta le envió a Constance otros poemas inéditos, señalando que su elección había estado determinada por lo que le hacía sentirse obligado hacia la condesa, esto es, la muerte del doctor Stauffenberg (Hoffmann, 1992). Ella le dio las gracias por los poemas, añadiendo que podrían serle de ayuda, como madre de tres hijos, en los duros tiempos que se avecinaban. Según Norbert Elias, «el hecho de morir fue en otra época un asunto mucho más público que en la actualidad (...) eran acontecimientos sociales, menos privatizados de lo que lo están hoy en día» (Elias, 1987). La vacuidad de los ritos funerarios contemporáneos, que no son ritos en el sentido antropológico de la palabra, pone de manifiesto esta privatización de la muerte (Elias, 1987). En los episodios arriba citados, por el contrario, se le da a la poesía

un uso ritual, como una manera de sobrellevar la muerte. Lo que rodeaba a la muerte no se ocultaba en un reducto privado, sino que, como en los episodios citados, se aludía con naturalidad a ella incluso en la correspondencia con una persona enteramente desconocida. La ocultación de los aspectos más crudos de la muerte en un reducto privado por completo ajeno a los encuentros sociales y a la esfera de lo público es un aspecto del proceso civilizatorio (Elias, 1989). Por este mismo proceso, la legitimidad política se diferencia de todo lo que queda confinado en un reducto privado.

En la Alemania del primer cuarto de siglo, la celebración del nacimiento, el matrimonio y la muerte no eran acontecimientos privados o públicos en el sentido contemporáneo de la palabra (Dübing *et al.*, 1988). La significación misma de la muerte estaba relacionada con la legitimidad política. La latencia de significado presente en palabras como *Untergang* y expresiones como *untergängliche Haltung,* tal como aparecen en las cartas de Stauffenberg, se constituyeron en celebraciones políticas de carácter ritual en las que se difuminaban los límites entre lo público y lo privado. La declamación en público de poesía sobre la muerte sacrificial por el Estado aparece desde la adolescencia en la biografía de los tres hermanos Stauffenberg, con frecuencia durante celebraciones escolares, es decir, estatales. En 1920, Berthold y Alexander Stauffenberg representaron pequeños papeles en una representación de *Empédocles,* de Hölderlin (Hoffmann, 1992). En 1922, Berthold escribió una redacción escolar sobre esta misma obra. Interpretó el suicidio de Empédocles arrojándose al Etna como un sacrificio ritual en el sentido de la religión griega antigua. La lección de la obra, según Berthold, es la necesidad de sacrificar la propia vida por una idea (Hoffmann, 1992). *Empédocles,* la obra de Hölderlin contiene una elaboración de la acción política violenta como fuente de lo sagrado (Hölderlin, 1997), y está en los orígenes de la idea de nación alemana.

En los años veinte de este siglo, la figura del poeta conoció un *revival,* en parte debido a los escritos del círculo del poeta Stefan George (*Text und Kritik,* 1996). *Empédocles* es una celebración de la muerte escrita durante la invasión napoleónica (Hölderlin, 1997). El poeta fracasó en su intento de convertir la muerte de un individuo, un filósofo nacido en la colonia griega de Sicilia, en una «oda trágica» con relevancia política para la nación alemana. En la obra, el filósofo griego es una figura política carismática que cae en desgracia ante su pueblo. El drama inacabado se centra en el «sagrado camino de la muerte» de una figura aislada que trata de recobrar su gracia divina, por lo que la obra no alcanza la forma abstracta que deriva de la oposición entre dos figuras dramáticas. Por esta razón, el sentido de la muerte de Empédocles es ininteligible para el lector. En cualquier caso, la intención general del poeta queda clara en el esbozo de la obra: «Y de la muerte que purifica/aquélla que ellos eligieron en el momento justo,/resurgen, como Aquiles de la Estigia, los pueblos» (Hölderlin, 1997). La muerte de Empédocles parece tener al mismo tiempo un significado político y un significado interno, pero ambos no llegan a estructurarse en una forma abstracta clara. La representación de la oda trágica de Hölderlin en la escuela puede considerarse como una celebración política, pero, al mismo tiempo, promueve la transformación interna de la experiencia de la violencia y la muerte que le da carácter de celebración ritual. Según R. Girard, la tragedia griega es un desvelamiento reflexivo, pero fracasado, de la transformación de la violencia en lo sagrado que llevaban a cabo los ritos sacrificiales de la Antigüedad (Girard, 1998). W. Benjamin ha considerado que la poesía trágica griega descansa en la idea de sacrificio expiatorio (Benjamin, 1990), y en este sentido puede considerarse que juega un papel sustitutorio respecto a los ritos sacrificiales de la Antigüedad. La oda trágica de Hölderlin puede considerarse también como sustitución de un rito. Empédocles es al mismo tiempo una víctima propiciatoria y una figura venerada. Según Girard, la víctima ritual concentra la violencia sobre su cabeza, y al morir hace que se transforme en gracia divina (Girard, 1998). Tras la muerte de Empédocles, la crisis de legitimidad en que estaba inmersa Sicilia se resuelve en paz y fecundidad.

Girard se aparta de la tradición antropológica que considera la tragedia griega como una continuación del ritual, pero admite que «el fracaso de la deconstrucción trágica acabe por conferir, en último término, un valor casi ritual a la tragedia en la cultura occidental» (Girard, 1998).

Los tres hermanos Stauffenberg estuvieron estrechamente vinculados al poeta desde su más temprana adolescencia. El círculo de amigos de Stefan George, designado por ellos mismos como «el estado», muestra la indiferenciación de la acción política que era propia de las postrimerías del Antiguo Régimen en Alemania: si bien era un estamento político y social en germen, no puede decirse que su acción fuera única y literalmente política. No estaba constituido como asociación ni poseía organización formal alguna (Lepenies, 1988). Estaba compuesto por entre veinte y cuarenta adeptos procedentes de la burguesía educada (principalmente profesores de universidad y escritores), de la aristocracia del sur de Alemania y de la burguesía ennoblecida (Lepenies, 1988). El círculo de Stefan George no se desenvolvía en la esfera pública, sino que, antes al contrario, George consideraba que la idea de Hölderlin, Schiller y otros autores de una «Alemania oculta», aún no realizada, debía mantenerse en secreto (Lepenies, 1988). Stefan George continuó la elaboración de los ideales nacionales alemanes que Hölderlin había comenzado. En 1928, el círculo editó *El poeta como líder en los clásicos alemanes,* de uno de sus miembros, Max Kommerell, donde se celebra a Hölderlin como el poeta de la «Alemania escondida». Según Kommerell, la poesía de Hölderlin es la principal elaboración literaria de un *ethos* profundamente enraizado en el pueblo alemán que concierne a la muerte (Kommerell, 1928). Y se cita el verso de Hölderlin «(...) pues mi corazón pertenece a los muertos» (Kommerell, 1928). Hölderlin encontró en la tragedia griega un reflejo de su experiencia interna, la cual no se diferencia claramente de sus ideales nacionales.

La idea de sacrificio la encontró el poeta en la obra de su contemporáneo y amigo Schiller, quien en *Los dioses de Grecia* escribió: «Lo que ha de ser inmortal en el canto/debe decaer en la vida» (Kommerell, 1928). Con ayuda de la religión griega antigua, que gira alrededor de ritos de sacrificio, Hölderlin dio forma a este *ethos* latente en su interior. Kommerell parece referirse a la estructura de un sí mismo que es más que el individuo aislado, pero no es claro que la aparente estructura sea verdaderamente tal, y no un simulacro conscientemente elaborado. Kommerell considera que en la palabra «sacrificio», tal como Hölderlin la emplea, hay una forma latente que un lector alemán comprende de inmediato (Kommerell, 1928). *Opfer* sería una «palabra que obliga», despertando en el pueblo alemán «fuerzas» hasta entonces dormidas. En términos manifiestamente similares a los de Freud (es posible que procedentes de una lectura de Freud), Kommerell describe así la latencia en el lenguaje: «(...) la palabra *Volk* tiene para Hölderlin un significado manifiesto y otro latente (...) que es el puebloen su esencia sagrada» (Kommerell, 1928).

El significado latente de *Volk* se refiere a su encarnación en un estamento consagrado en la guerra, porque la muerte sacrificial de una aristocracia la constituye como estamento, esencia del pueblo alemán en su sentido más profundo y verdadero (Kommerell, 1928). Lo que separa a este «estamento diferenciado» del pueblo en su sentido literal es el sacrificio y la muerte. Esto coincide con lo que Koselleck señala en *Conceptos históricos fundamentales* con respecto a esta misma palabra: la palabra *Volk* adquiere a veces una significación abstracta que no se limita a la esfera política (Koselleck, 1992). La legitimidad de esta palabra, es decir, su significado latente, habría de constituirse en el uso ritual de la violencia (Elias). En otros términos, la guerra es fuente de legitimidad política. Refiriéndose a «Archipelagus», un poema de Hölderlin, Kommerell escribe: «El designio oculto del futuro alemán, que para nosotros esconde *Archipelagus,* es la deificación de un pueblo entero en la guerra. Este poeta atormentado por el pánico vital, a quien incluso un soplo de viento daña, ha celebrado sin miedo la guerra como la

realidad popular más elevada... ciertamente sólo aquella guerra propia de un pueblo responsable. Es el pueblo tal como Hölderlin lo ha pensado: un pueblo por entre el cual caminan los dioses engendrando sus héroes, un pueblo cuya vida lo hace asemejarse a los dioses hasta en sus acciones más sencillas, posee una precedencia de rango absoluta. Pueblo en este sentido sólo puede serlo uno en cada época... todos los otros pueblos lo son por tanto de segundo orden, y entre ellos el pueblo único está como el héroe entre los hombres comunes» (Kommerell, 1928). La idea de «el pueblo en armas» procede de Gneisenau, el vencedor de Napoleón. Los hermanos Stauffenberg, sus descendientes, le seguían al legitimar al pueblo en armas, liderado por el cuerpo de oficiales, constituido en vértice de un estamento dominante, como la encarnación más propia de la nación (Hoffmann, 1992).

Un estudio sobre *Gneisenau,* firmado por Rudolf Fahrner pero escrito en común por varios miembros del círculo, es, según el biógrafo de Stauffenberg, su manifiesto (Hoffmann, 1992). El libro fue redactado durante los años de entreguerras, circuló un tiempo en ediciones restringidas, y fue finalmente publicado en 1942 (Hoffmann, 1992). No es un manifiesto político en el sentido usual del término, pues no fue presentado públicamente como tal, de acuerdo con el ideal de la «Alemania oculta», pero su contenido sí lo es. El libro puede leerse como la llamada a una insurrección *(Erhebung)* que reparase la derrota en la primera guerra mundial y, las consecuencias del Tratado de Versalles para la economía y la sociedad alemanas. Gneisenau había tratado de reproducir en Alemania algunos aspectos de la Revolución francesa, en la forma modificada de una «revolución desde el trono», al mismo tiempo que luchaba contra la *grande armée*. Según Rudolf Fahrner, la Revolución francesa había despertado en el pueblo fuerzas latentes que son fuente de una forma de derecho más alta que todas las constituciones (Fahrner, 1942: prólogo). Aquí aparece otra muestra de la indiferenciación de la legitimidad política respecto de las «fuerzas latentes en el pueblo», es decir, de la violencia ritualizada que da significado a los términos *Erhebung* y la palabra sinónima *Aufhebung* (Fahrner, 1942). Se trata de una forma de legitimidad claramente distinta de la racional-legal. La palabra *Erhebung* significa, por una parte, «insurrección» (Grimm, 1854). Pero la misma palabra significa también, según el diccionario de Grimm, «elevación» o «celebración», en sentido con frecuencia religioso (Grimm, 1854). Según el diccionario filológico de Grimm, cuyo volumen tercero fue publicado en 1854, el significado abstracto de *erheben* es el más frecuentemente empleado. De hecho, en el diccionario aparecen varias citas de la biblia de Lutero que lo ilustran. La siguiente frase de *Gneisenau* muestra el significado abstracto de la palabra: «No siempre han sido los ejércitos quienes han salvado al trono y al estado. Con frecuencia era el amor por sus señores de pueblos elevados en el espíritu (...) No hay elevación del corazón *(Herzenserhebung)* sin voz poética (...)» (Fahrner, 1942). De acuerdo con la definición antropológica del ritual (Turner), los dos significados opuestos de la misma palabra son ensamblados por el uso ritual de la violencia, del que queda un rastro en el lenguaje. El estudio sobre Gneisenau parece estar escrito para ser leído en voz alta en un acto público: las palabras *Erhebung* y *Aufhebung* se repiten con mucha frecuencia, cada vez con un sentido distinto, y la redacción es deliberadamente simple, como si se tratara de narrar una leyenda a un público no demasiado culto.

En *Cuatro discursos sobre la patria,* de Friedrich Wolters, aparecen ideas similares a las de otras publicaciones del círculo de Stefan George (Wolters, 1927). El doctor Wolters, profesor de universidad y veterano de guerra, pronunció un discurso en el funeral por los caídos de la Universidad Christian Albrecht, de Kiel, el 22 de noviembre de 1925. El texto, recogido en el libro citado, es una muestra clara de celebración de la muerte en un acontecimiento público. El título del discurso es «Sobre el significado de la muerte sacrificial *(Opfertod)* por la patria», y su tema la constitución histórica del pueblo alemán a través de la muerte sacrificial de su estamento dominante. El discurso comienza

con una referencia a la deshonrosa derrota en la primera guerra mundial (Wolters, 1927). Después se hace una síntesis de la historia del pueblo alemán como constituido en la guerra: «(...) El guerrero se sacrificaba no por su sociedad, sino por su líder, y si éste caía, sus seguidores morían en la venganza o se daban muerte a sí mismos, para no sobrevivirle. Debido al deber mutuo de la sangre o de la comunidad de juramento, el líder se sacrificaba por su tropa, el príncipe por su linaje, el rey por su pueblo (...)» (Wolters, 1927). La palabra *Opfertod* («muerte sacrificial») se repite con mucha frecuencia, como es usual en las alocuciones orales. Su significado está relacionado tanto con la acción política como con lo sagrado. Mientras que en algunas frases el sacrificio aparece como un esfuerzo por concentrar recursos de coerción y de capital en manos del Estado alemán (Wolters, 1927), su significado aparece en otros lugares del texto como relacionado con lo sagrado. La muerte en lucha de un guerrero otorga gracia, en el sentido religioso de la palabra, a la dominación estamental: «Antaño, la exigencia de poner a prueba a la persona y de ser recibido en la tropa eterna de los héroes a través de la muerte en lucha, guardaba un parentesco interno con las formas cristianas de la sacralidad personal y de la lucha universal del espíritu» (Wolters, 1927). Según Wolters, los orígenes históricos del Estado alemán están en un estamento constituido en la muerte sacrificial de sus miembros. Los restantes textos contenidos en *Cuatro discursos sobre la patria,* pronunciados también con ocasión de distintos acontecimientos públicos, tienen como tema a Goethe y otros poetas alemanes, y en ellos aparece una celebración similar de la muerte.

Las ideas contenidas en los textos analizados no son ajenas a la carrera de los tres hermanos Stauffenberg en la alta función pública alemana: Claus como oficial de Estado Mayor, Berthold como doctor en Derecho adscrito al alto mando de la marina y Alexander como profesor de universidad (Hoffmann, 1992). Después de la derrota en la primera guerra mundial y el subsiguiente final del Antiguo Régimen, la aristocracia alemana había perdido el poder político y administrativo, con la sola excepción de una posición en el ejército que continuaba siendo privilegiada (Elias, 1989). Las celebraciones políticas del imperio desaparecieron, y solamente restaron ritos sociales de interacción y textos en torno a la muerte en la guerra (Düding, 1988). Pero incluso si el imperio había desaparecido, en los escritos de la aristocracia y de la burguesía de la educación aliada con ella se encuentran referencias a la constitución por venir de un estamento que habría de consagrarse en la guerra. Los textos analizados trataron de recrear en el lenguaje rituales desaparecidos, no solamente los propios de una sociedad estamental, sino también ritos de sacrificio de la antigua Grecia. Entre la primera y la segunda guerra mundial tuvieron lugar las últimas luchas de la aristocracia alemana por preservarse como estamento diferenciado, indisolublemente social y político.

La correspondencia entre el conde Stauffenberg y Georg von Sodenstern a comienzos de 1939 ilustra los esfuerzos posteriores de la aristocracia por mantener su diferenciación ritual como encarnación de la autoridad del Estado: «La disposición a morir separa al soldado de toda otra comunidad humana» (Hoffmann, 1992). Sodenstern y Stauffenberg consideraban que la esencia del ser soldado se encarnaba en los oficiales, en su mayor parte de origen noble: «El son para la muerte de los oficiales *(untergängliche Haltung),* es propio de señores» (Giessler, 1989). El significado de *untergängliche Haltung,* y en general de las palabras *Untergang* y *untergehen* tal como aparecen en las cartas de Stauffenberg, se refiere simultáneamente a la muerte y a la constitución a través de la muerte de un estamento aristocrático que encarna la idea de la nación alemana. La frase siguiente, procedente de la misma carta, puede interpretarse en este sentido: «Tenemos que luchar por nuestro pueblo y por el Estado mismo, siendo conscientes de que la esencia del ser soldado y su agente, el cuerpo de oficiales, es el portador esencial del Estado y la encarnación misma de la nación» (Giessler, 1989). El sentido de estas cartas se comprende en el contexto de las luchas entre

el partido nazi y el ejército alemán por el control del Estado. Pero la semántica que las cartas, escritas a comienzos de 1939, contienen, se había diferenciado ya de la organización de la coerción. El ritual imbrica la organización de la coerción y una semántica. Las cartas, y el artículo al que se refieren, jugaron su papel en la lucha política, pero su lenguaje se había desligado de la ritualización de la violencia que le daba sentido. Únicamente la aristocracia comprendía ya este sentido latente. Los oficiales más viejos, veteranos de la primera guerra mundial, habían percibido una crisis de legitimidad (Giessler, 1989). En el pasado, la condensación de significados relacionados tanto con la violencia política como con lo sagrado había sido llevada a cabo por el ritual (Turner, 1988). La declamación de poesía era un componente relevante de las celebraciones sociales y políticas (Düding *et al.*, 1988).

A través del ritual de las celebraciones políticas, la muerte se va constituyendo como horizonte de sentido en la biografía del conde Stauffenberg y de sus hermanos. En Claus, particularmente, puede rastrearse desde una edad temprana hasta su propia muerte, después de haber atentado contra Hitler en el curso de un golpe de Estado que tuvo lugar el 20 de julio de 1944, fallido como el atentado con bomba. Su muerte puede considerarse como un sacrificio ritual, que es una de las formas que puede tomar el suicidio altruista, según Durkheim (Durkheim, 1993). Es la acción que empuja a la muerte a quien no se distigue a sí mismo del estamento que encarna, y que por tanto está relacionado con una falta de individuación. El golpe de Estado tenía al mismo tiempo una significación interna profunda.

© Extractos de Pilar Bardo Torres, *La constitución de un estamento en la Alemania de entreguerras: estudio sobre la biografía del Conde von Stauffenberg (1907-1944),* Reis 86/99.

El Reich neoconservador de Edgar J. Jung

Alexander Jacob

El movimiento neo-conservador en la República de Weimar fue una empresa política elitista que pretendía devolver a Alemania a su mundo espiritual original y posición como líder del Sacro Imperio Romano-Germánico medieval de la nación alemana. Constituido por intelectuales como Oswald Spengler, Arthur Moeller van den Bruck, y Edgar Julius Jung, los neo-conservadores estaban destinados a destruir la situación socio-política y ética de la República de Weimar liberal que se había impuesto a Alemania por sus enemigos. La mayoría de los neo-conservadores eran miembros de los clubes de élite de la época, el Juniklub, fundada por Moeller van den Bruck, y su sucesor, el *Herrenklub*, y se oponían tanto a todos los populistas de los sistemas democráticos liberales.

De los neo-conservadores, tal vez el más influyente teórico y activista político fue, sin duda, el abogado de Munich, Edgar Julius Jung. Jung no era solamente un pensador y propagandista, sino también un político activo en la República de Weimar, después de haber comenzado su carrera política al mismo tiempo que su práctica jurídica poco después de la primera Guerra Mundial. Jung nació en 1894 en el Palatinado bávaro y sirvió como voluntario en la guerra. Después de la guerra, se unió a una unidad del Cuerpo Libre y participó en la liberación de Munich de la República Soviética de Baviera en la primavera de 1919. Antes de la ocupación franco-belga del Ruhr (1923-25), Jung había terminado su doctorado en Derecho y comenzó la práctica en Zweibrücken. Sus actividades políticas durante este tiempo incluyen la organización de la resistencia y de las actividades terroristas contra la ocupación

del Ruhr, formando parte del directorio del *Deutsche Volkspartei*.

Después de la crisis del Ruhr, Jung se estableció como abogado en Munich, donde vivió hasta su muerte. Jung adquirió fama a través de su política de varios escritos en el Deutsche Rundschau, y su tratado político más importante, *Die Herrschaft der Minderwertigen* (segunda edición, 1929, 30), que, según Jean Neuhrohr, fue considerado como una especie de "biblia del neo-conservadurismo".

En enero de 1930, Jung se unió a la *Volkskonservative Vereinigung*, un partido de extrema derecha formado inicialmente por doce diputados del Reichstag que se habían separado de *la Volkspartei Deutschnationale* dirigido por Alfred Hugenberg. La actitud de Jung frente al Partido Socialista Nacional de Hitler era tibia, a pesar de su admiración por las "energías positivas" del movimiento. Hitler se había postulado a la nación como un ídolo para hipnotizar a las masas ignorantes, mientras que un cierto movimiento conservador trataba de elevar a las masas mediante la invocación de la santificación de su liderazgo. Los partidos de extrema derecha sin embargo estaban demasiado divididos para formar una alternativa sólida a las fuerzas nacionalistas, especialmente después de una segunda secesión de la DNV, que creó otro partido escindido, el *Volkspartei Konservative*.

El intento de Jung para imponer su propia marca de 'conservadurismo revolucionario' en la VKV se reunió con poco éxito, y cuando la DNV y KVP unieron fuerzas en diciembre de 1930 la dirección de la nueva coalición fue entregada no a Jung, pero sí a Pablo Lejeune-Jung. En enero del año siguiente, Jung y algunos de los conservadores de Baviera formaron la «*Bewegung zu Volkskonservative Bewegung deutscher* 'como una política de origen"para todos aquellos que, al margen de las consignas y las fórmulas mágicas de la vida política partidaria, estaban dispuestos a mirar los problemas políticos contemporáneos desde la perspectiva exclusiva de la misión histórica del pueblo alemán".

Sin embargo, la negativa de Jung a cooperar con los conservadores más moderados como Heinrich Brüning y los recursos de Treviranus, a fin de promover su propia marca de conservadurismo revolucionario, no ayudó a su movimiento, que había perdido casi toda la fuerza política en la primavera de 1931. La carencia de entusiasmo de Jung por el canciller Brüning fue explicada por él en un borrador de una carta a Pechel de fecha 14 de agosto 1931:

"Sólo cuando el gobierno está en camino de volver al concepto de autoridad y se libera de la esterilidad del parlamentarismo alemán, puede que estas fuerzas se pongan al servicio de la nación en su conjunto. En la reorganización del gabinete, el objetivo debe ser el abandono total de su base del partido. No es la aprobación de las partes, pero la práctica y la competencia profesional deben determinar la selección de aquellos a quienes usted, canciller respetado, tendrán que ayudarle en el dominio de estas tareas difíciles."



Cuando Hitler y el Partido Nacional Socialista obtuvieron las victorias masivas en la región y las elecciones estatales del 24 de abril de 1932, Jung dio la bienvenida a la realidad jurídica de la adhesión de los nazis al poder. Porque, aunque Jung estaba temeroso de las tendencias extremistas de los nazis, esperaba que con este proceso legal, se evitaría la debacle de un ataque forzoso a la voluntad política mayoritaria.

Además, la marea de entusiasmo nazi en el país era imparable y la alianza conservadora se vió impotente cuando el NSDAP obtuvo una resonante victoria en las elecciones del Reichstag de noviembre de 1932. Jung quedó naturalmente sorprendido cuando Hitler astutamente unió fuerzas con el conservador Von Papen para formar un gobierno de coalición en enero de 1933. Jung siempre mantuvo una actitud de superioridad con el populismo de Hitler, y creía que, puesto que los conservadores eran "responsables de que este hombre llegase al poder, ahora tenemos que deshacernos de él".

Así que, cuando Franz von Papen fue nombrado vicecanciller de Brüning, en 1933, Jung escribió a Papen que ofrecía sus servicios como escritor de discursos y asesor intelectual. Por consejo de su estrecho colaborador, Hans Haumann, Papen invitó a Jung a unirse con su gobierno en una organización con capacidad de asesoramiento. La intención de Jung en el servicio a la administración de Papen fue "para proteger [a Papen] con una pared de los conservadores" que proporcionaría el rector un enriquecimiento moral necesario frente a un rápido ascenso de Hitler al poder. Con la esperanza de frenar el extremismo de Hitler con su ideología conservadora, Jung se destacó como redactor de los discursos para Papen, cuando éste, Hugenberg y Seldte Franz de la *Stalhelm* se unieron para formar el conservador Kampfront Schwarz-Rot-Weiss. Sus discursos fueron diseñados para impresionar a la nueva coalición de fuerzas de extrema derecha con un sello conservador en lugar del extremista nazi. Jung defendió el gobierno de Papen contra los nazis "de las acusaciones de reaccionarios", haciendo hincapié en el carácter revolucionario de la nueva derecha y poniendo de relieve lo espiritual y los defectos ideológicos de Hitler y su partido.

Mientras Papen trataba de luchar contra el movimiento nazi desde un punto de vista conservador, Jung escribió una crítica del fenómeno nazi en su Sinndeutung der deutschen Revolución (1933), en el que reiteró sus acusaciones de neoliberalismo y democratismo, al tiempo que destacaba que "el objetivo de la nacional-revolución tiene que ser la despolitización de las masas y su exclusión de la dirección del Estado".

Jung llama a un nuevo estado basado en la religión y en el mundo visto universalmente. No las masas, sino una nueva nobleza, o una élite auto-consciente, debe informar al nuevo gobierno, y el cristianismo debe ser la fuerza moral en el estado. La propia sociedad debe ser organizada jerárquicamente y más allá de los límites del nacionalismo, a pesar de que debe basarse en "una base völkisch indestructible". La referencia a ir más allá de los límites del nacionalismo fue, por supuesto, motivada por su deseo de restituir un Reich federalista europeo. El conservadurismo de Jung se distinguió también por su llamamiento para la creación de una monarquía electiva y el nombramiento de un regente imperial como el director espiritual del nuevo Reich europeo-germánico. Sin embargo, tanto el proyecto de Reich como el énfasis puesto en las asociaciones *völkisch,* se llevaron a cabo de forma más dramática y temeraria por Hitler que por cualquiera de los líderes conservadores.

La oposición de Jung a Hitler tomó una forma más concreta a principios de 1934, cuando emprendió numerosos viajes por toda Alemania para desarrollar una red de simpatizantes conservadores que ayudasen a derrocar el régimen de Hitler. El propio Papen no estaba al tanto de los esfuerzos de Jung en esta dirección y la asistencia de Jung vino de Herbert von Bose, Günther von Tschirschky y Ketteler. Jung incluso contemplaba personalmente asesinar a Hitler, a pesar de los temores de que esta acción drástica podría descalificarlo para asumir un papel protagonista en la nueva dirección. Después adoptó la alternativa académica de escribir otro discurso para Papen, última entrega que se desarrolló en la Universidad de Marburg el 17 de junio de 1934. Los repetidos ataques sobre la ilegitimidad del régimen de Hitler y los fracasos políticos de este régimen en este discurso, obligaron a Hitler, bajo el consejo de Goering, Himmler y Heydrich, su asistente, para deshacerse de la amenaza planteada por Jung. Así, junto con Röhm y

los oficiales SA, que se había convertido en rebeldes para los nazis, Jung perdió la vida en la "Noche de los cuchillos largos", el 30 de junio de 1934.

Retrospectivamente, podemos considerar la carrera política de Jung como ambivalente. Motivado por un lado, por su filosofía y la visión de un Reich alemán neo-medieval que debía destruir el sistema parlamentario nocivo de los liberales, la oposición de Jung a Hitler y su negativa a comprometerse con sus compañeros conservadores de la derecha fueron, claramente, impulsados por su ambición personal y, tal vez incluso, por la envidia de los éxitos políticos de Hitler. De hecho, el proyecto conservador propuesto por Jung difería de un extremista como Hitler sólo en grado y no en especie. La comunidad en que Jung deseaba convertir al pueblo alemán, en realidad se presentaba, de una forma similar a la diseñada por de Hitler, como un gigantesco movimiento de masas. Por supuesto, este populismo carecía de la sustancia espiritual que Jung había estipulado para la comunidad, pero los nazis, al menos, podían argumentar que fueron ellos los que sentaron las bases völkisch necesarias para una cultura espiritual uniforme. Además, la dramática política extranjera de Hitler, después de la muerte de Jung, en realidad se parecía demasiado al imperialismo cultural propuesto por Jung para el Reich alemán que debía liderar al resto de Europa.

Hermann Rauschning, la revolución del nihilismo

Jean –Pierre Faye

Las oposiciones diametrales

En 1938 aparecerá fuera de Alemania un libro que pretende ser una descripción del Tercer Reich en su verdadera y futura dinámica. Pero este libro no es, de hecho, más que el revelado, en una película literaria ultrasensible, de los espantos expresados entre los años 31 y 32 por el doctor Ehrt. Este libro es *Die Revolution des Nihilismus*, de Hermann Rauschning.

Lo que los traductores franceses llaman su impresionismo abstracto pone a descubierto efectivamente, con una admirable precisión, los perfiles y las sombras desde una visión completamente indirecta: observado desde el punto de vista de un joven conservador –que en varias ocasiones afirma serlo- el Tercer Reich nazi se confunde aquí con su punto de fuga nacionalbolchevique. En el horizonte de esta ilusión óptica se destaca la sombra pánica de la “Revolución total”. Este libro extraordinario y mal comprendido, en el que todas las medidas son falsas y todas las proyecciones están rigurosamente determinadas en el que construye una geometría histórica, no ya métrica, sino proyectiva, plasma un cuadro erróneo de la Alemania de 1938, pero facilita un resumen exacto de la topografía política de cinco o seis años antes: la del campo de fuerzas y el circuito global sobre el que está trazado el gran círculo del Movimiento Nacional y gracias al cual se va a componer, con todas sus consecuencias, la combinación de 1933.

Resumiendo, la narración abstracta de Rauschning se reduce a dos impresiones. En primer lugar, el nacionalsocialismo que se presentaba como restauración y renacimiento nacionales en el momento de la “combinación” es, en realidad, revolución:

no triunfa frente al "levantamiento de masas", lo culmina; es el "último paroxismo" de ese levantamiento, llega a ser "más revolucionario que nacional". Pero, por otra parte, su propia revolución no es más que una fase, primera y preparatoria, destinada a ver cómo se eleva por encima de ella "la segunda fase de la revolución". Rauschning cree entonces ver quiénes son los que la llevan adelante y los portavoces de esta segunda fase: la "juventud de las Ligas", como la llaman sus traductores francees, a la vez que el "nacionalbolchevismo auténtico y consecuente", dicho de otra forma, "la verdadera unidad del nacionalismo revolucionario y del socialismo". ¿Lo que está operante? Rauschning lo llama un dinamismo consecuente en el que presiente "la foma verdaderamente peligrosa y grave de la Revolución alemana". Cree uno estar soñando cuando enumera por sus nombres a estos peligrosos portadores de la revolución consecuente: sencillamente a Jünger y Niekisch, demonios familiares de ahora en adelante pero que, en la fecha en que Rauschning el exiliado publica su narración y sus profecías, están más que nunca desarmados y descargados; el primero ocupado en clasificar sus colecciones de escarabajos y en meditar *Sobre los acantilados de mármol,* el segundo detenido ya y a punto de ser deportado a Buchenwald.

Durante su exilio suizo, Rauschning revive e incansablemente, describe y subraya la ilusión óptica cuya influencia ha debido sufrir durante los años cruciales. La "juventud de las Ligas", recuerda, no ha estado nunca unida a las organizaciones del Estado weimariano y todavía "hoy en día –en 1938- los muy jóvenes sienten oposición de principio al nacionalsocialismo vulgar". Este último no esperaba más que la "primera fase preparatoria", ya superada, y se vuelve ya hacia una nueva clase selecta "capaz de completar la revolución". Esta juventud que califica de fría, objejtiva, desprovista de principios, "ve en la Revolución total la única tarea que merece la pena intentar llevar a cabo". Es esto, añade, lo que la separa radicalmente de la fase actual de la revolución. Y Rauschning, sin citarlo, sin nombrarlo nunca, toma a cuenta suya la ingenua formulación de Otto Strasser: el nacionalsocialismo está hoy en día en la situación de los girondinos.

Hay que contar con un próximo "gobierno de girondinos", anunciaba Otto el 30 de octubre de 1932 en su diario: *Girondisten Regierung?* Éste no será otra cosa que una coalición Schleicher-Hitler, simple etapa que abre el camino a la intervención de las fuerzas realmente revolucionarias, a la tercera ola, la ola jacobina, la ola strasseriana. Y por encima de esta línea de demarcación temporal que supone la llegada del Tercer Reich, el órgano clandestino de Otto vuelve a proponer la sorprendente expresión en septiembre de 1934 a propósito del reciente Congreso de Nuremberg: "Girondist Hitler". El tema circulaba ya por doquier durante los últimos meses de Weimar, en un folleto de Niekisch y hasta en *Die Tat*, en todo el arco izquierdo del Movimiento Nacional. ¿Quién lee *El Frente Negro*, cuya tirada es del orden de los cuatro mil ejemplares? ¿Quién lee a Niekisch?, nos preguntaríamos. La respuesta nos la da Rauschning: él mismo los lee, él, el Presidente del Senado de Dantzig, el miembro del "Club de los Señores", el amigo de Edgar Jung. Él mismo se hace eco de ellos, en la otra orilla, reflejando (y garantizando así) la versión según la cual Hitler está trabajando efectivamente *in der Rolle der Girondisten*. Ésta es para él "la amenaza que se cierne sobre el porvenir" y que atacará "la propia substancia de la nación". Lo que llama "la nueva forma amenazante del dinamismo" se eleva por encima de los girondinos nazis.

Desde el ángulo de visión de Rauschning, la estatura de Jünger y Niekisch reviste dimensiones alucinantes. Su lenguaje "no es la doctrina de profanos exaltados". Muy al contrario, "ambos, tanto Jünger como Niekisch, tienen una esfera de acción considerable, sobre todo, por la intensidad de su radiación". Esta intensidad es la que penetra en el amenazante porvenir: "lo que da tanta importancia a sus ideas es que son la expresión anticipada de formas de organización cada vez más afirmadas, con más fuerza en la segunda fase, de la nueva revolución". Indiscutiblemente, ninguna

información objetiva ha podido llegar hasta Rauschning en su exilio suizo para dar alguna verosimilitud a esta descripción, para llegar a hinchar hasta este punto la "esfera de acción" de estos dos hombres en aquel momento aislados e impotentes. Rauschning, por otra parte, es todo lo contrario de un alucinado, es un hombre al que aterrorizan los visionarios o, los que para él son equivalentes, los revolucionarios. Carl Burckhardt, que le conoción en tiempos de su misión en Dantzig por cuenta de la SDN, ha visto en él los rasgos "de un hombre de Estado auténtico" y Golo Mann confirmará en la postguerra el testimonio. Pero, en su prefacio a la reedición, este último facilita la clave de pasada. Semejante libro, nos dice, debe ser leído de dos formas: como una descripción de la dominación hitleriana, pero también como un testimonio sobre la forma como entonces se "pensó, se osciló, se esperó y se temió". La imagen desmesuradamente aumentada que Rauschning da, en vísperas de la guerra de las supuestas esferas de acción del nacionalbochevismo, transpone, retrotrayéndola en el tiempo, la ilusión óptica que podía ser la de un joven conservador en la víspera de la toma del poder esforzándose por medir la relación entre nacionalrevolucionarios y nazis.

La expresión anticipada de lo que será la "segunda fase de la nueva revolución" es, por tanto, un nacionalbochevismo "auténtico y consecuente": en esta dirección actúan lo que Rauschning llama misteriosamente las fuerzas vivas del Tercer Reich. Estas fuerzas vivas conducen, según él, "hacia un socialismo estatal totalitario", hacia un nuevo orden social "sin propiedad, sin beneficio, sin economía privada". Una nueva voluntad, una necesidad, una "lógica inmanente", sobrepasan aquí hasta la voluntad de los dirigentes. Y no se vencerá la resistencia de esta nueva voluntad "etiquetándola y clasificándola bajo el título de bolchevismo nacional". Porque, afirma Rauschning, se trata, precisamente, de bolchevismo nacional. Por lo demás, el nacionalsocialismo lo es también, a su modo, confuso y ruidoso. Hasta llega a haber, indiscutiblemente "una profunda afinidad con lo que se ha desarrollado en Rusia, a partir de elementos de base completamente distintos". Desde entonces, el problema que se plantea, o que, más bien, se planteaba en el momento crucial en que la ilusión óptica enturbiaba la visión joven-conservadora, la cuestión fascinante y urgente en su óptica es saber cómo se puede impedir que el nacionalsocialismo sea atraído por su punto de fuga nacionalbolchevique, hacia el horizonte, hasta confundirse con él. ¿Puede oponerse algo distinto a la visión grandiosa que aparece "en las revelaciones proféticas de Jünger y Niekisch" y hacia las que "tienden apasionadamente las fuerzas vivas de la juventud", a esa visión que cuenta con la certeza de una evolución inevitable y el amor apasionado de los jóvenes? –se pregunta.

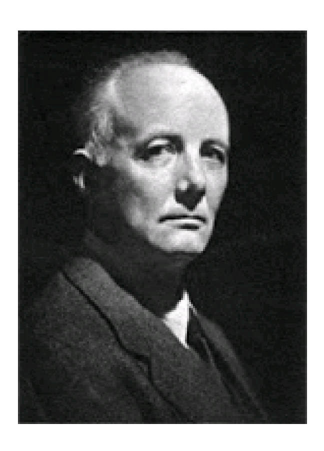
Sin duda, responde Rauschning en las últimas páginas del libro a propósito del problema colonial y de la política de los grandes espacios, podrían encontrarse soluciones "en el sentido conservador, antirrevolucionario", a todos los problemas que plantean las "tendencias dinámicas" y las "tensiones revolucionarias". La visión "grandiosa" de Niekisch y Jünger, reflejejada en el espejo de Rauschning, es la de un imperio mundial que nacerá y "abrazará realmente la totalidad del espacio terrestre". Es la *Totale Mobilmachung* que, según él, no es realizable más que en régimen de socialismo de Estado. El socialismo del nacionalsocialismo se ha quedado, por lo demás, en "una comedia trivial", pero su lógica inmanente tendería, sin embargo a hacerse un elemento de orden impuesto "por la economía de guerra planificada" desembocando en "una economía hecha totalmente a base de planes, perfectamente bolchevique". Éste es el esquema de Rauschning: el Movimiento interior de la nueva revolución es ese paso de la comedia trivial a la lógica de la Movilización Total de la máscara, del camuflaje, del disfraz ideológico por una parte, al dinamismo consecuente por la otra; del "nacionalsocialismo vulgar" al "nacionalsocialismo revolucionario", identificado con la visión grandiosa de Jünger-Niekisch … Por último, como tercer término en una dirección opuesta a este

sector o a este paso, el "sentido conservador y antirrevolucionario", el "nuevo conservadurismo" o la "nueva política conservadora" tiene como heraldo a un hombre varias veces citado: Edgar Jung, "el secretario particular de Papen". No ocultaré –confesaba Rauschning en la última página del texto de 1938- que "mis ensayos objetivos en este sentido coincidían con las ideas de Jung". Pero, he aquí el indicio de que este nuevo conservadurismo pertenece, cualquiera que sea quien lo detente, al mismo conjunto ideológico y se sitúa, por así decirlo, en el mismo eje semántico: el propio nombre de *Tercer Reich*, ese nombre programático, era de por sí *eine jungkonservative Parole.*

En el camino del nihilismo Rauschning subraya de repente el esfuerzo del nacionalsocialismo: su visión del mundo ha tenido en cuenta todos los motivos que habían surgido desde el último año de la guerra a título de ingredientes patrióticos en la voluntad de guerra. En primer lugar, lo que han aportado sus visiones originales al propio núcleo del partido: visión *völkische und rassenpolitische* próxima a la de la Liga Pangermanista. Más difícil era la tarea de incorporar "dos círculos de motivos diametralmetne opuestos entre sí": tendiendo uno de ellos "hacia una reorganización socialista" de la sociedad, el otro "hacia una consolidación restauradora de las antiguas potencias rectoras". Éste es el triángulo fundamental de expansión nazi, resumida por Rauschning en los siguientes términos: "una secta *völkische* convertida en movimiento extremista revolucionario con motivos nacionales".

Con este triángulo se mezcla otro (lo mismo que en la Estrella de Salomon). Las representaciones del soldado alemán con sus antiguas normas: el estido del "Casco de Acero". El círculo de los sentimientos vividos por el campesinado, así como los comerciantes y artesanos. Por fin y ante todo, el acceso a la juventud.

Justo en el centro de los círculos de motivos y tomando por su cuenta todos los motivos, habla Hitler. Pero, insiste Rauschning, sus argumentos terminaban siempre "presentándose a sí mismo como el único factor de moderación" Sin este singular factor o elemento de medida el movimiento nacionalsocialista estallaría en "una revuelta socialrevolucionaria" y todo estaría perdido, tanto para los generales como para los capitanes de la industria. La argumentación de Hitler (y la fuerza de esta argumentación) reside efectivamente en su posición: en una perpetua descripción de esta posición, la narración sin fin de este "valor". Voy a decir dónde estoy y se sabrá quién soy. Hitler, o la unidad del movimiento nazi, es el elemento de medida por el que encuentran asumdos los lenguajes de los opuestos diametrales, Revolución total y Consolidación restauradora. Gracias a la cual, la estrechez de una secta *völkische* ha sido, finalmente, transformada en su contrario: el acceso a la juventud. Lo que será llamado de tan buena gana (incluido Camus) la clarividencia táctica de Adolf Hitler, estaba, ante todo, formada por cierto lugar en una topografía subyacente de la que nadie, y él menos que cualquier otro, tenía una visión clara que no fuese indirecta.



La visión de Rauschning apenas está menos sometida a una oblicuidad muy precisa. Y ésta aparece a través de la distorsión introducida pronto por él en la descripción de lo que había, sin embargo, entrevisto mejor que la mayor parte de sus contemporáneos. Porque la asunción, la captación o la absorción de los opuestos diametrales por el elemento de medida hitleriana, es descentrada continuamente por su relato: el círculo de la visión del mundo nacionalsocialista se transforma aquí en elipse, de la que Hitler ocupa los focos cada vez más cerca de uno de los opuestos diametrales. El nacionalsocialismo, asegura Rauschning, era un movimiento "menos

nacional que revolucionario". Es, incluso, un proceso de destrucción que "consume los valores nacionales lo mismo que los otros". Y Rauschning llega hasta afirmar: el nacionalsocialismo "no es un movimiento nacional sino una revolución"; entiéndase, está demasiado cerca del polo revolucionario para ser representativo del Movimiento Nacional. Merece ser observado que Rauschning se contradice aquí abiertamente. Al describir la combinación de 1933, oponía inversamente a las "antiguas fuerzas" el portador de la fuerza efectiva de la *nationale Bewegung*, es decir, el partido hitleriano. En buena lógica de la identidad, una afirmación anula a la otra, su contradictoria. Pero introdúzcase entre ellas el tiempo de la transformación: el paso de una a la otra indica claramente que, para Rauschning, el nazismo tendería precisamente a escapar del círculo del Movimiento Nacional para saltar al círculo opuesto. Hasta sus lazos con las visiones *völkische*, "las más próximas al núcleo primitivo del partido", tenderían, según él, a aflojarse: el racismo, *da Völkische*, "no es más que un telón. La realidad es la Revolución extrema", *die radikale Revolution*. Una vez más, la ideología y los lenguajes de cuño conservador desempeñarían una función de camuflaje para una dinámica "real" de destrucción (se trata exactamente de la imagen inversa del mundo burgués en la versión marxista: ideas formalmente revolucionarias, instituciones realmente conservadoras). Aquí, tras el lenguaje *völkische-national* y "vagamente socialista", se desvela como motivo esencial, "el impulso revolucionario hacia una reorganización total". Y he aquí el inunciado que hace ver la forma como Rauschning ha creído seguir con la vista este desplazamiento: "nunca insistiré lo bastante sobre este punto: el nacionalsocialismo que llegó al poder en 1933 no era ya un movimiento nacional, sino un movimiento revolucionario". Lo que puede llamarse el descentramiento de Rauschning, el desplazamiento del "elemento de medida" hitleriano fuera del Movimiento Nacional, a partir de su centro, hacia la zona de la *totale Revolutionierung* o del dinamismo consecuente, toda esta serie de enunciados no ha hechoo más que transcribir a otra clave la "inversión" tan temida por el *Diario de la Bolsa* de Berlín durante los últimos meses de 1932. Dicho de otra forma, levanta acta de lo que tiene lugar en el campo de fuerzas, en el vacío de la herradura de los partidos, pero reflejado en el espejo del joven conservador.

Igualmente, Camus ha tomado de Rauschning, sin criticar la afirmación según la cual el único hombre que ha dado al nazismo "una apariencia de filosofía" ha sido Jünger. Pero que el desplazamiento del nazismo hacia el polo de Jünger y Niekisch, como expresión del dinamismo consecuente, sea una ilusión (una proyección) del punto de vista joven-conservador, lo ha admitido implícitamente el mismo Rauschning cortando, en la reedición de 1964 toda la secuencia en la que se anuncia "la segunda fase de la revolución". Por lo demás, una secuencia así deducida es de las que permiten determinar la distancia óptica entre el punto de vista Rauschning-Jung y el polo Jünger-Niekisch, pasando por el supuesto elemento de medida o de unidad.

Precisamente, otra secuencia recibirá la censura de su autor en la reedición de la postguerra, secuencia que integraba en el relato dos desarrollos de este punto de vista joven-conservador. Los que dibuja Heinrich von Gleichen durante el año 1932. Para el secretario general del "Club de los Señores", se trataba entonces de saber "si la regla histórica, tantas veces verificada por el ejemplo, establecía, una vez más, que la minoría lleva ventaja a la mayoría por la fuerza de una dirección". Para triunfar de la democracia parlamentaria se ha sentir la necesidad de un estrato dirigente compuesto de *Herrenmenschen*. Es preciso que estos "Hombres-Caballeros", estos "Hombres-Señores", manifesten "la voluntad de triunfar de la dominación actual de las masas organizadas". Pero ¿cómo conseguir esto? Deben "familiarizarse con el alma de las masas". Es decir, que deben, "por mucha repulsión que sientan hacia las tendencias de la masa, aprender a servirse de los medios idóneos para dominarla". Partiendo de una idea justa, asegura Rauschning, estos prop´ñositos descubre, o más bien suscitan, la fuerte tentación de aceptar "la doctrina de la violencia como corolario de la distinción

entre la clase dirigiente y la masa". Bajo el signo JK se enuncia claramente aquello de lo que un testigo hará el mismo movimiento del Tercer Reich y de su partido: movimiento de masas contra la dominación de las masas. El propio Rauschning designa como el nuevo ideal político de los partidos de la restauración lo que llama "la autoridad política absoluta en un Estado totalitario sin elemento compensador de la libertad".

Y, sin embargo, decía antes, en el interior de la Revolución nihilista y de su dominio, nada hay más falso que hablar de un *totale Staat*. Y añade curiosamente: o hablar de una sociedad sin clases. Este "o" no es el signo de una equivalencia, sino de una alternativa, ya que el primer término se refiere a von Gleichen. Así: por un lado, el Club de los Señores y el ideal político de "Estado total"; por el otro, el marxismo revolucionario y el de la sociedad sin clases. En el espacio de esta disyunción se mueve, a los ojos de Rauschning, la ambigüedad propiamente nazi, yendo del "nacionalismo vulgar" al dinamismo consecuente: lo que lo expresa en términos político, es un aparato de dominación absoluta, la "colectividad total" de la comunidad popular

Cambio de frente, cambio de sentido

La situación interior de 1932 puede compararse a la situación exterior del año en que Rauschning publica su gran narración y sus profecías, y esto explica, sin justificarlo, el traspaso de su ilusión óptica de un período al otro. Esa situación exterior, que se manifiesta de forma más visible, es nombrada por Rauschning: es "la guerra de los continuos cambios de frente". Presiente entonces y anuncia lo que será la aparente y provisional confirmación de su punto de vista, la próxima alianza con Rusia. Y las dos escalas se van a superponer. Porque entonces es también "el hombre de Strasser", Erick Koch, Gauleiter y superprefecto de Prusia oriental, el campeón de la política que debe conducir a un pacto germano-ruso: la alianza es vista por él desde el punto de vista de la "segunda revolución", de la revolución socialista (y también, ya que los esquemas están en este punto enrecruzados, de ciertas ideas "joven-conservadoras").

El hombre temible para Rauschning, en medio de los "girondinos" del nacionalsocialismo vulgar, es el "jacobino" Goebbles: tras las cosas, tras las figuras del primer plano, actúa el genio "auténticamente revolucionario" de forma demoníaca. Desde su exilio, con los ojos fijos en el "jacobino" demoníaco, el hombre de Dantzig vuelve a ver al amigo que encontrò durante los años cruciales en el "Club de los Señores": ¿no había evocado esto Edgar Jung entonces, en su gran narración antiweimariana, lo que llamaba "la inclinación del Occidente a la anarquía"?. El nazismo es, precisamente, para el presidente del Senado de Dantzig, la última y suprema culminación de "la Revolución Occidental". Es la "soberanía de la Revolución total" que pasa por encima de las exigencias vitales de la nación y no sigue más que a su propia ley. Y esta revolución no es solamente total, afirma en *Gespräche mit Hitler*, es mundial: en esta forma de englobar todos los fenómenos que distorsionan el presente en una *totale Weltrevolution* de inimaginable magnitud es donde habla y se expresa en Hitler su visión original; al menos, esta es la visión de Edgar Jung: reflejada en "el cristal" del joven conservadurismo.

Pero Hermann Rauschnning se contradice. Su relato, indirectamente orientado de un extremo al otro, está igualmente atravesado p or una serie de correctivos o mentís. Acaba de asegurar que, para el nacionalsocialismo, el pacto ruso, como él lo llama, sigue siendo el desenlace revolucionario clásico y hasta podría convertirse en la acción decisiva. Pero observa en seguida de paso que el camino más seguro hacia el dominio mundial, "en el sentido de Hilter" será proseguir su política original –o más bien, originaria- desmembrando, en primer lugar, a Rusia.

En el plano interior, igualmente, los enunciados de Rauschning se invierten por una observación hecha de paso, o por una constatación preliminar. Reconoce que los círculos reaccionarios de los que se esperaba una restauración están menos dispuestos hoy en día a desear o a apoyar una acción dirigida contra el Tercer Reich y su nueva legitimidad. "Estratos dirigentes", "círculos restaurador-revolucionarios", medios

"burgueses reaccionarios", "fuerzas restauradoras": llámeseles como se les llame, nadie va a discutir –juzga Rauschning- que Alemania les debe en lo esencial su actual destino. Sin duda, escribe, la "reacción" entre comillas, porque toma aquí el término del lenguaje nazi. No es menos cierto para él que los intereses económicos por ella representados han llevado en todo el occidente al gran capital y al capital financiero "a las cercanías" de las tendencias políticas que son designadas como fascistas.

Sólo una cosa parece ser cierta –dirá más tarde Rauschning exiliado más allá del océano-: los motivos que nos conducen. ¿Qué es entonces ese "nos"? Nos, es decir, a cierto número de políticos joven-conservadores *that es to say, a number of Young Conservative politicians*. Estos motivos "nos llevaron a conceder un erróneo apoyo al nazismo", pero, en su verdad, estaban relacionados "con los comienzos del contramovimiento conservador". Pero, ¿qué es este contramovimiento?

No es otro que aquel al que Hugo von Hofmannsthal hacía misteriosamente alusión en su discurso a los estudiantes de Munich, en 1927, y acto seguido. Edgar Jung: ese Jung al que Rauschning confiesa orgullosamente, deberá la inspiración efectiva de su vida política. Este contramovimiento es nombrado sucesivamente por Rauschning como "fin de la revolución", "revolución de la reconstrucción". *Conservative Revolution*. Lo que para él significan estas expresiones queda dicho claramente. Veíamos, admite, una conexión entre la revolución intelectual que, desde la Edad Media, aportó una gran riqueza de conocimientos, de ideas y de logros materiales a la especie humana y la revolución política cuyas fases críticas fueron "marcadas por la Revolución Francesa y la Revolución Bolchevique rusa". El Contramovimiento no es otra cosa que la completa inversión de esa corriente secular que va desde el liberalismo burgués hasta el socialismo marxista. Lo que era tenido por los partidarios de Weimar como el progreso, las luces, la liberación humana de los lazos con la naturaleza o la tradición y los prejuicios, nos parecen a nosotros, a nosotros los *Young Conservatives*, las fases de un progreso en el nihilismo. El joven conservadurismo de Rauschning se presenta a sí mismo, con franqueza, como una profesión de oscurantismo.

Por lo demás, como reconocía en 1941, esta Revolución Conservadora o este contramovimiento no ha tomado aún "una forma clara y apropiada": ha tomado parte en las experiencias de los "órdenes sociales y políticos totalitarios y cesáreos" y es por ello por lo que se confundió con las tendencias fascistas y nazis. ¿Sería el o rden totalitario nazi la "forma" del contenido conservador-revolucionario? Rauschning lo confiesa expresamente: lo que nos parecía que podía ser la forma política de este movimiento era el nacionalsocialismo, "o mejor, lo que asociábamos con él". Dicho de otra forma, toda la constelación de asociaciones, hablando como Saussure, el paradigma completo del Movimiento Nacional está presente a sus ojos, situados ulteriormente como opuestos diametrales en el momento en que los políticos joven-conservadores se comprometen en su nueva decisión alredeor de 1931. en esta fecha, el complejo nazi les parece idéntico a lo que les parecerá, después, como su perfecto contrario. Su ilusión de entonces, su fatal paradoja es el haber creído que era preciso unirse a un elemento revolucionario para alcanzar el punto opuesto de una revolución. Porque el nazismo no es más que el último estadio de desarrollo propio del "proceso de secularización y de revolución permanente" que ha proseguido a partir del siglo XVI. Hasta el bolchevismo es menos característico a este respecto: hele aquí definido a menudo, al estido de Niekisch, como un "movimiento nacional típicamente ruso". El nazismo encarna para Rauschning de ahora en adelante la evolución nihilista aún más que el bolchevismo en la medida en que, a sus ojos, camina hacia el puesto en el que este último está ya situado. Donde está situada, en resumen, la propia figura del movimiento que se mueve en el vacío del circuito oscilante.

© Extraído de *Los lenguajes totalitarios*, Jean-Pierre Faye, Madrid, 1974.